البحر المحيط

في أصول الفقه

الطبعـة الثـانيـة
١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م

تشرفت بإعادة طبعه :
دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع - بالغردقة ج.م.ع

الغردقة: شارع الكورنيش - تليفون: ٤٤٦٠٤٥ | ٤٤٧٥٧٠ - ت + فاكسميل: ٤٤٧٣١٥
القاهرة: ٦ (أ) شارع ينبع متفرع من ش الأنصار - الدقي - ت + فاكسميل : ٣٦١٤٧٥٧

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية

البحر المحيط

في أصول الفقه

للزركشي

وهو بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (٧٤٥ - ٧٩٤ هـ)

الجزء الخامس

قام بتحريره

د. عبد الستار أبو غدة

وراجعه

الشيخ عبد القادر عبد الله العاني

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب القياس

والنظر فيه أوسع من غيره من أبواب الأصول، فلهذا خصُّوه بمزيد اعتناء. وقد قال إمام الحرمين مبيِّناً لشرفه: «القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء[1] الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواضع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينقل منها تواتراً فهو المستند إلى القطع، وهو مُعْوِزٌ قليل، وما ينقله الآحاد من علماء الأعصار يُنَزَّل منزلة أخبار الآحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يُتوقَّع وقوعُها لا نهاية لها. والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقًّى من قاعدة الشرع والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال. فهو إذاً أحق الأصول باعتناء الطالب.

وفيه أبواب:

(١) في الأصول كلها: (اصفا) والتصحيح من «البرهان» لإمام الحرمين ٧٤٣/١، وبالرجوع اليه تم تصويب بعض التحريفات في الأصل (المخطوطة الباريسية) والمخطوطات الثلاث الأخرى.

البَـاب الأوّل

في حَقيقته لغَـة وَاصطلاحًا

أما لغة: فالمشهور أنه تقدير شيءٍ على مثال شيءٍ آخَر وتسويته به، ولذلك سمى المكيال مقياساً، وما يقدر به النِعال مقياساً، وفلان لا يقاس بفلان: أي لا يساويه. وقيل: هو مصدر قست الشي إذا اعتبرتُه، أقيسه قيساً وقياساً. ومنه: قيس الرأي، وامرؤ القيس؛ لاعتبار الأمور برأيه. وقُسته (بضم القاف) أقوسه قوساً، ذكر هذه اللغة ابن أبي البقاء في «نهايته» وصاحب «الصحاح»، فهو من ذوات الواو والياء.

وقال ابن مقلة في كتاب «البرهان»: القياس في اللغة: التمثيل والتشبيه، وإنما يعتبر التشبيه في الوصف أو الحد لا الاسم.

وقال الماوردي والروياني في «كتاب القضاء»: القياس في اللغة مأخوذ من
٢٦٨/ب المماثلة، يقال: هذا قياسُ هذا، أي مثلُه، لأن القياس الجمعُ بين المتماثلَيْن / في الحكم. وقيل: إنه مأخوذ من الإصابة، يقال: قِست الشيء: إذا أصبته، لأن القياس يصيب به الحكم، وحكاها ابن السمعاني في «القواطع».

وقال الصيرفي: «القياس فعل القائس، وهو مصدر قست الشيء قياساً، وهو الجمع بين الشيئين: إما بالمشاهدة فيهما جميعاً، أو أحدِهما والآخر بالفكر، أو جميعهما بالفكر يعلم تساويهما في الشيء الذي جُمعا من أجله بخلافهما. هذه فائدة القياس ونتيجته، فإذا أثمرت المقابلة مساواة الشيئين من حيث كان جرى الحكم عليهما في الشيء الذي اجتمعا فيه وخولف بينهما في شيء اختلفا فيه، وهذا ثابت في قضية العقول أن كل شيئين اشتبها في شيء ما فحكمهما من حيث اشتبها واحد، ولولا ذلك لما كان بين المختلف والمتفق فرق.

وأما في الاصطلاح: فاختلفوا «أولاً» في إمكان حدّه:

فقال إمام الحرمين: يتعذر الحد الحقيقي في القياس، لاشتماله على حقائق مختلفة: كالحكم فإنه قديم، والفرع والأصل فإنهما حادثان، والجامع فإنه علة. ووافقه ابن المنير شارحه على تعذر الحد، لكن العلة عنده في ذلك كونه نسبةً وإضافةً وهي عدمية، والعدم لا يتركب من الجنس والفصل الحقيقيّين الوجوديّين. قال الأبياري: الحقيقي إنما يتصور عَمّا تركب من الجنس والفصل ولا يتصور ذلك في القياس.

وكلام الجمهور يقتضي إمكانه، واختلفوا:

فالمحققون أنه: مساواةُ فرعٍ لأصلٍ في علةِ الحكم، أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم. وذلك لأنه من أدلة الأحكام فلا بُدَّ من حكم مطلوب به، ولابد له من محل يقوم به وهو الفرع؛ وذلك لثبوته في محل آخر وهو الأصل ولا يمكن ذلك بين كل شيئين، بل إذا كان بينهما أمر يوجب الاشتراك في الحكم وهو المراد بالمساواة في نفس الأمر. فيختص الحد بالقياس الصحيح. هذا عند القائلين بأن المصيب واحد.

أما القائلون بأن كل مجتهد مصيب، فلا بُدَّ أن يزاد «في نظر المجتهد» سواء ثبت في نفس الأمر أم لا، كذا قاله ابن الحاجب وغيره.

والحق، أن التعريف المذكور شامل للقياس الصحيح على المذهبين، لأن المساواة المذكورة أعم من أن تكون في نظر المجتهد أم لا.

وقيل: ادراج خصوص في عموم. واستحسنه بعض الجدليين.

وقيل: إنه الحاق المسكوت بالمنطوق، وقيل: إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه، وقيل: استنباط الخفي من الجلي، وقيل: حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل، وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني، ولم يرتضه القاضي الحسين. وقال ابن كج: رد فرعٍ مسكوت عنه وعن حكمه إلى أصل منطوق بحكمه، وقيل: الجمع بين النظرين وإجراءُ حكم أحدهما على الآخر، وقيل: إنه بذل الجهد في طلب الحق، وهو باطل باستخراج الحق بالنصوص والظواهر.

وقال أبو هاشم: حمل الشيء على حكمه وإجراء حكمه عليه.وهو باطل لأنه لم

يذكر الجامع. وقال عبد الجبار: حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرْبٍ من الشَبَه، وقال الشريف المرتضي: إثبات حكم المقيس عليه للمقيس وهو ركيك، فإن المقيس والمقيس عليه مشتقان من القياس، فتعريف القياس بهما دَوْرٌ.

وقال صاحب الإحكام: استواءٌ بين الأصل والفرع في العلة المستنبطة من حكم الأصل، ويخرج عنه القياس إذا كانت العلة منصوصة، فإن مُنِعَ كونُه قياساً فباطلٌ، لأنه أقوى أنواع الأقيسة.

وقال القاضي ـ واختارهُ المحققون منا، كما قاله في المحصول : هو حمل معلوم على معلوم في إثباتِ حكم لهما أو نفيه عنهما بجامع حكم أو صفة أو نفيهما، فالحمل اعتبار الفرع بالأصل ورده إليه، والمعلوم يتناول الموجود والمعدوم، بخلاف الشيء والفرع يوهم[1] الموجود. ثم بيّن فيماذا يكون الحمل بقوله: «في إثبات حكم» فأفاد أن القياس يتوصل به إلى ثبوت الأحكام ونفيها، والمعلوم الثاني لابد منه، إذ القياس يستدعي منتسبَيْن، لأن إثبات الحكم بدون الأصل ليس بحكم. ثم قسم الجامع إلى حكم وصفة. قال إلكيا: وهو أسَدُّ ما قيل على صناعة المتكلمين.

وقد اعترض عليه بأمور:

منها: إن أردتَ بالحمل إثبات الحكم فقولك: «في إثبات حكم» ضائع للتكرار، وإن أردتَ غيره فبيِّنْه، وذلك الغير يكون خارجاً عن القياس لأنه يتم بإثبات مثل معلوم لآخر بجامع.

ومنها: أن قوله «في إثبات حكم لها» يشعر بإثبات حكم الأصل بالقياس وهو باطل، فإن القياس فرع ثبوت الحكم في الأصل، فلو كان ثبوت الحكم فرعاً عن القياس لزم الدور.

وأُجيبَ بأن القاضي لعله يرى أن الحكم ثبت في الأصل بالعلة لا بالنص وكذلك في الفرع، والقياس كاشف عما ثبت فيهما.

وقال ابن المنير: هذا السؤال لا يرد من أصله، لأن قوله «بهما» يتعلق بمحذوف صلةٍ للحُكْم المنكَّر، كأنه قال في إثبات حكم، وذلك الحكم في نفس الأمر ثابت

(١) كذا في جميع الأصول.

للأصل والفرع، والمثبت له في الأصل النص، وفي الفرع القياس، فلا تناقض، وليس متعلقاً بإثبات.

ومنها: أن الصفة ثبتت أيضاً بالقياس، كقوله: إنه عالم فله علم، كما في الشاهد، فإن اندرجت الصفة في الحكم يكون[1] قوله: بجامع حكم أو صفة لأن الصفة لما كانت أحد أقسام الحكم كان ذكرُ الصفة بعد ذكر الحكم تكراراً، وإن لم تندرج كان التعريف ناقصاً، فهو إما زائد وإما ناقص.

ومنها: أن المعتبر في القياس الجامع دون أقسامه، ولو وجب ذكر أقسامه لوجب ذكرُ أقسام الحكم.

ومنها: القياس الفاسد خارج عنه، لأن الجامع متى حصل صح القياس.

وقال إلكيا: هو شامل للصحيح والفاسد والتفاوت بينهما يرجع إلى شروط لا مدخل لها في التحديد، وكذلك صرح القاضي وإمام الحرمين والغزالي بشموله لها. وما ذكرناه من اختصاصه بالصحيح ـ تبعاً للآمدي ـ فهو مردود بما ذكرنا.

ومنها: قال الآمدي: الحكم في الفرع نفياً وإثباتاً يتفرع على القياس إجماعاً وليس بركن في القياس، فإن نتيجة الدليل لا تكون ركناً في الدليل، لما فيه من الدور، فيلزم من أخذ الحكم في الفرع ركناً في القياس الدورُ الممتنعُ.

وأجاب القرافي بأن تعريف الدليل بنتيجته تعريفاً رسمياً[2] تعريف جائز، لأنه تعريف بلازم الشيء بخلاف تعريفه الحدّي. وردّه الأصفهاني بأن التعريف باللازم شرطه اللازم البيّن من حيث / هو لازم، وإلا يلزم الدور. ١/٢٦٩

وأجاب ابن الحاجب بأن المحدودَ القياسُ الذهني، وثبوت حكم الفرع الذهني أو الخارجي ليس فرعاً له. وردَّه الأصفهاني بأن معرفة حكم الفرع الذهني فرع القياس الذهني، لأن نتيجته ذهناً، ويجب أن يكون التعريف للقياس الخارجي الذي هو دليل على حكم الله.

---

(١) كذا في الأصول ولعله محرف عن «تكرّر»

(٢) المراد: التعريف بالرسم، وهو ما يكون بذكر بعض الخصائص مع جنس الشيء، ويقابله التعريف بالحد وهو ما يكون بذكر الجنس والفصل بحيث تعرف الماهية.

وأجاب الصفيُّ الهنديُّ بأن القاضي لم يأخذ في تعريف القياس إلا الإثبات لا الثبوت، والمتفرع عن القياس الثبوت لا الإثبات، والحق أن الثبوت ثابت قبل القياس وإنما الناشيء بالقياس اعتقاد المساواةِ أو الثبوتِ مستنداً إلى العلة لا مجرد الثبوت. وقال إمام الحرمين: الإنصاف أن ما ذكره القاضي ليس بحدٍ ولا مطمع في الحد بما يتركب من نفي وإثبات كما ذكره في الحكم والجامع.

مسألة

[القياس في نظر الأصوليين]

حاصل القياس في نظر الأصوليين يرجع إلى الاستدلال بحكم شيء على آخر من غير أن يكون أحدهما أعمَّ من الاخر، ويسميه قوم «التمثيل». وأما في اصطلاح المنطقيين: فهو الاستدلال بحكم العام على حكم الخاص، ويرجع إلى المقدمات والنتائج. قال الأبياري: وهو أبعد عن المدلول اللغوي، لأن قولهم: «كل نبيذٌ مسكر، وكلُّ مسكر حرامٌ» يُنتج: «كلُّ نبيذ حرامٌ» ليس فيه اعتبار بحال وإنما النبيذ أحد الصور المندرجة تحت العموم. قلت: بل هو قريب من المدلول اللغوي بمعنى التسوية، لأنه تسوية حكم الخاص بحكم العام، وذكر إمام الحرمين أن لفظ القياس قد يُتجوَّز بإطلاقه في النظر المحض من غير تقدير فرعٍ وأصلٍ فيقول المفكر: قِست الشيء إذا تفكر فيه. ونازعه الأبْيارى. ولا معنىً لنزاعه، لوجود المعنى اللغوي فيه وهو الاعتبار.

وقال الغزالي في أساس القياس: وأما نحو «كلُّ مسكرٍ خمر، وكلُّ خمرٍ حرام» أنتج «كلُّ مسكر حرام» هذا لا تسميه الفقهاء والأصوليون قياساً، وإنما يسميه ذلك المنطقيون، وهو ظلم منهم على الاسم وخطأ على الوضع، فإن القياس في وضع اللسان يستدعى مقيساً ومقيساً عليه، لأنه حمل فرع على أصل بعلة جامعة، وإطلاقه على غير هذا خطأ.

مسألة

[لفظ القياس مشترك]

وقال «الغزالي» أيضاً: لفظ القياس مشترك يطلق تارة على الرأي المحض المقابل للتوقيف حتى يقال: الشرعُ إما توقيف أو قياس. وهذا الذي ننكره، وهو الذي يتعرض لتشنيع الظاهرية التعليمية، ويطلق تارة بمقابل التعبُّد حتى يقال: الشرع ينقسم إلى ما يُعقل معناه وإلى تعبُّد، كرمي الجمار. وكلاهما توقيف، لكن يسمى ما عُقل معناه قياساً لما انقدح فيه من المعقول. وهذا هو الذي نقول به وهو بهذا المعنى أحد نوعي التوقيف وليس مقابلاً له.

مسألة

[يسمى القياس استدلالاً]

في «المعتمد» لأبي الحسين البصري: كان الشافعي رضي الله عنه يسمي القياس استدلالاً، لأنه فحصٌ ونظر، ويسمي الاستدلال قياساً، لوجود التعليل فيه.

وحكى صاحب «الكبريت الأحمر» عن بعضهم أن القياس والاجتهاد واحد، لحديث معاذٍ: «أجتهدُ رأيـي» والمراد القياس بالإجماع. وقال إلكيا: يمتاز القياس عن الاجتهاد بأنه في الأصل بذل المجهود في طلب الحق سواء طُلب من النص أو القياس. وقد قال الشافعي في «الرسالة» أن القياس الاجتهاد، وظاهر ذلك لا يستقيم، فإن الاجتهاد أعم من القياس، والقياس أخص، إلا أنه لما كان الاجتهاد في عرف الفقهاء مستعملاً في تعريف ما لانص فيه من الحكم، وعنده أنّ طريقَ تعرُّفِ ذلك لا يكون إلا بأن يُحمل الفرع على الأصل فقط، وذلك قياس عنده. والاجتهاد عند المتكلمين ما اقتضى غلبة الظن في الأحكام التي لا يتعين فيها خطأ المجتهد ويقال فيها: كل مجتهد مصيب، والقياس ما ذكرناه والأمر فيه قريب. وقال ابن السمعاني: هل القياس والاجتهاد واحد أو مختلفان؟ اختلفوا فيه: فقال أبو علي بن أبي هريرة: إنهما متحدان، ونسب للشافعي، وقد أشار إليه في كتاب

«الرسالة»، والذي عليه جمهور الفقهاء، أن الاجتهاد غير القياس، وهو أعمّ منه لأن القياس يفتقر إلى الاجتهاد وهو من مقدماته، وليس الاجتهاد يفتقر إلى القياس، ولأن الاجتهاد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة، وليس ذلك بقياس.

مسألة

[ما وُضِع له القياس]

اختلف أصحابنا كما قاله الأستاذ أبو إسحاق فيما وُضع له اسم «القياس» على قولين: «أحدهما» أنه استدلال المجتهد وفكره المستنبَط «والثاني» أنه المعنى الذي يدل على الحكم في أصل الشيء وفرعِه. قال: وهذا هو الصحيح ومن فرّ منه فإنما فرَّ منه لشبهة تعود إليه في الحقيقة، لأنه قبل القياس لابد من أن يكون له أصل وفرع، فإن كان أصلاً فقد وجب وجوده في كل ما يسمى به واستغنى عن الإلحاق، وإن كان فرعاً لم يجز أن يكون دليلاً على غيره، ووجب أن يكون له أصل يُستنبط به. ثم الكلام في أصله كالكلام فيه لنفسه. وهذا بعينه يستشكل على القائل الأول بأن يقال: المجتهد إما أن يكون مأموراً بالنظر والإلحاق[1]، فإن لم يكن لم يتوجه عليه الطلب عند نزول الحادثة، وإن كان مأموراً، فإما أن يكون أصلاً أو فرعاً ثم يعود ما سبق. ومهما كان جوابه فهو جوابنا.

مسألة

[الذي يثبته القياس]

واختلفوا كما قاله المقترحُ في الذي أثبته القياس، هل هو حكم واحد يشمل الأصل والفرع أو حكمين[2] متماثلين؟ فذهب بعض الأصوليين إلى أنهما حكمان متماثلان وقرره بوجهين: «أحدهما» جواز نسخ الأصل مع إبقاء الفرع فدل على

(١) كذا في جميع الأصول، ولعله محرف عن «وإما الا يكون»
(٢) كذا في جميع الأصول

أنهما حكمان «والثاني» أن الحكم يختلف باختلاف متعلَّقه، ولاشك أن متعلَّق الأصل غيرُ الفرع، فكانا مختلفَيْن. وذهب بعض الأصوليين إلى أنه حكم واحد شامل لهما، لأنا لا ننظر إلى القضيةِ الخاصة، وإنما النظر إلى الأمر العام. فإن أورد جواز النسخ، قلنا: لا يتصور نسخ الأصل مع بقاء الفرع.

مسألة

[اشتمال النصوص على الفروع الملحقة بالقياس]

روى الربيع في «اختلاف الحديث» عن الشافعي ما يقتضي اشتمال الكتاب والسنة على جميع الفروع الملحقة بالقياس، أي ابتداءً أو بالواسطة. فقال الشافعي: ولما قَبض الله رسولَه تناهت فرائضُه فلا يزاد فيه ولا ينقص. ونص في «الرسالة» على أن القياس موضع ضرورة. وروى أحمد بن حنبل عن الشافعي أنه قال: القياس ضرورات حكاه العبادى في «طبقاته» وهذا يقتضي عدم اشتماله عليه فليؤَوَّل.

وقال ابن كج: جميع الأحكام على مراتبها معلومة بالنص، لكن / بعضها يُعلم بظاهر، وبعضها يُعلم باستنباط وهو القياس، ولو لزم أن لا يثبت حكم إلا بنص لبطل أكثر الأحكام المستدَل عليها بفحوى الخطاب ودليله. ٢٦٩/ب

وزعم ابن حزم أن النصوص محيطة بجميع الحوادث وربما تمسَّك بقول أحمد: ما تصنع بالرأي وفي الحديث ما يغنيك عنه.

ومقابله قول إمام الحرمين أن أكثر الحوادث لا نص فيها بحال. ولذا قال غيره من الأئمة: إنه لو لم يُستعمل القياس أفضى إلى خلوٍّ كثير من الحوادث عن الأحكام، لقلة النصوص وكون الصور لا نهاية لها. وقال بعضهم: من اتسع علمه بالنصوص قلَّت حاجته إلى القياس، كالواجد ماءً لا يجزئه التيمم، وإنما يَحتاج إليه في القليل.

وتوسط بعضهم وقال بالتفصيل بين أعمال الخلق الواقعة، وبين المسائل المولَّدة لأعمالهم المقدَّرة فالأولى عامّتُها نصوص، وأما المولدات فيكثر فيها مالا نص فيه.

مسألة

[القياس مُظهر لا مُثبت]

الحق أنه مظهر لحكم الله تعالى لا مثبت له ابتداءً، لأن مثبت الحكم هو الله. ومنع الشافعي في «الرسالة» أن يقال إنه حكم الله على الإطلاق. وقال الصيرفى: لأن هذا اللفظ إنما ينصرف في الظاهر للمنصوص عليه فيمتنع إطلاقه على القياس، وإن كان فيه حكم الله من الاجتهاد، إشفاقاً أن يُقطع على الله بذلك، فإن أطلق عليه حكم الله، بمعنى أنه أوجبه، كان على التقييد.

وقال الرويانى في «البحر»: القياس عندنا دين الله وحجته وشرعه.

وقال ابن السمعاني: إنه دين الله ودين رسوله بمعنى أنه عليه، ولا يجوز أن يقال إنه قول الله تعالى وقول رسوله ﷺ. قال أبو الحسين في «المعتمد» هو مأمور به، بمعنى أن الله بعثنا على فعله بالأدلة. وأما كونه بمعنى صيغة «افعل» فصحيح أيضاً عند من يحتج بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا﴾ [سورة الحشر / ٢] وأما كونه من دين الله فلا ريب فيه إذا عُني أنه ليس ببدعة، وإن أريد غير ذلك فعند الشيخ أبي الهذيل لا يطلق عليه لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر، وأبو علي الجُبَّائي يصف ما كان واجباً منه بذلك، وبأنه إيمان دون ما كان منه ندباً. والقاضي عبد الجبار يصف بذلك واجبَه ومندوبَه. وقال الآمدى: إن أُريدَ بالدين ما تُعُبِّدْنا به وهو أصلي فليس القياس من الدين، وإن أُريد به ما تُعُبِّدْنا به مطلقاً فهو من الدين.

ويتحصل في كون القياس من الدين أقوال: ثالثها حيث يتعين.

البَابُ الثَّاني

في مَوضُوعـــه

قال الروياني: وموضوعه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله.

البَابُ الثَالِث

في وجوب العَمَل بهِ

وهو حجة في الأمور الدنيوية بالاتفاق. قال الإمام الرازي: كما في الأدوية والأغذية والأسعار. وكذلك القياس الصادر منه ﷺ بالاتفاق، قال صاحب التلخيص: لأن مقدماته قطعيّة لوجوب علم وقوعه قال: وإنما النزاع منا ويجب العمل به إذا عدم النص والإجماع. وقال صاحب «القواطع»: ذهب كافة الأئمة من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن القياس الشرعي أصل من أصول الشرع يستدل به على الأحكام التي لم يرد بها السمع، قال الإمام أحمد: لا يستغني أحد عن القياس.

وقال الأستاذ أبو منصور: والمثبتون للقياس اختلفوا فيه على أربعة مذاهب:

أحدها: ثبوته في العقليات والشرعيات وهو قول أصحابنا من الفقهاء والمتكلمين وأكثر المعتزلة.

والثاني: ثبوته في العقليات دون الشرعيات، وبه قال النَظّام وجماعة من أهل الظاهر.

والثالث: نفيه في العلوم العقلية، وثبوته في الأحكام الشرعية التي ليس فيها نص ولا إجماع، وبه قال طائفة من القائلين بأن المعارف ضرورية.

والرابع: نفيه في العقليات والشرعيات، وبه قال أبو بكر بن داود الأصفهاني قال: والمثبتون له في العقليات والشرعيات أوجبوه في الحوادث التي ليس فيها نص ولا إجماع وأجازوه فيما فيه أحد هذه الأصول إذا لم يرد إلى خلافها، انتهى.

ثم المثبتون له اختلفوا في مواضع:

أحدها: في طريق إثباته: فقال الأكثرون: هو دليل بالشرع، ونص عليه في «الرسالة» فقال: وأما القياس فإنما أخذناه استدلالاً بالكتاب والسنة والآثار. وقال القفال وأبو الحسين البصري: هو دليل بالعقل، والأدلةُ السمعيةُ وردت مؤكِّدةً له ولو قدّرنا عدم وجودها لتوصلنا بمجرد العقل إلى انتصاب الأقيسة عللاً في

الأحكام. وقال الدقاق: يجب العمل به بالعقل والشرع، حكاه في «اللمع»، وجزم به ابن قدامة في «الروضة» وجعله مذهب أحمد لقوله: لا يستغني أحد عن القياس قال: وذهب أهل الظاهر والنظام الى امتناعه عقلاً وشرعاً، وإليه ميل أحمد في قوله: يجتنب المتكلم في الفقه المجمل والقياس، وقد تأوله القاضي أبو يعلى على ما إذا كان القياس مع وجود النص مخالفاً له لأنه حينئذ يكون فاسد الاعتبار.

وثانيها: هل دلالة السمع عليه قطعية أو ظنية؟ وبالأول قال الأكثرون، وبالثاني قال أبو الحسين والآمدي.

وثالثها: قيل إنما يعمل به إذا كانت العلة منصوصة أو بطريق الأولى. والجمهور على وجوب العمل به مطلقاً.

وأما المنكرون للقياس، فأول من باح بإنكاره النظام، وتابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومحمد بن عبد الله الإسكافي، وتابعهم من أهل السنة على نفيه في الأحكام داود الظاهري.

قال أبو القاسم عبد الله بن عمر بن أحمد الشافعي البغدادي في كتابه في القياس، مما حكاه عنه ابن عبد البر في كتاب «جامع العلم»: ما علمت أحداً سبق النظام إلى القول بنفي القياس والاجتهاد، ولم يلتفت إليه الجمهور، وخالف أبو الهذيل فيه ورده عليه «انتهى».

وقرر الناقلون بحث الظاهرية فقال ابن عبد البر في كتاب «العلم»: لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة في نفي القياس في التوحيد / وإثباته في ٢٧٠/أ
الأحكام إلا داود فإنه نفاه فيهما جميعاً قال: ومنهم من أثبته في التوحيد ونفاه في الأحكام. وأطلق القاضي أبو الطيب عن داود والنهرواني والمغربي والقاشاني أن القياس محرم بالشرع.

وقال الأستاذ أبو منصور: فأما داود فإنه زعم أن لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة أو مدلول عليه بفحوى النص ودليله، وذلك

مغنٍ عن القياس. فمنها ما ذكره الله مفصلاً، ومنها ما أجمل ذكره في القرآن وأمر نبيه عليه الصلاة والسلام بالتفصيل والبيان، ومنها ما اتفقت عليه الأمة. وما ليس فيه نص ولا إجماع فحكمه الإباحة بعفو الله سبحانه عن ذكره، وتركِهِ النصَّ على تحريمه، أو بإخبارٍ عنْ فاعلٍ فَعَله من غير ذم له على فعله، أو تُورَد الرواية عما فعل بحضرته عليه السلام فلم ينكره.

وقال ابن القطان: ذهب داود وأتباعه إلى أن القياس في دين الله تعالى باطل ولا يجوز القول به. وقال القاضي عبد الوهاب: ذهب داود الأصفهاني وغيره إلى أن التعبد بالقياس جائز ولكنه لم يَرد، وأن القول به والمصير إليه غير جائز لعدم الدليل القاطع أن الله تعالى تعبدنا به. وكذا نقل الشيخ في «اللمع» أنه يجوز العمل به عقلاً إلا أن الشرع منع.

وقال ابن حزم في «الإحكام»: ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس جملة وهو قولنا الذي ندين الله تعالى به والقول بالعلل باطل قال: وذهب بعض منكري القياس إلى أن الشارع إذا جعل شيئاً ما علةً لحكم فحيثما وجد ذلك وجب ذلك الحكم، كنهيه عن الذبح بالسِنّ. قال: وإنما السن عظم فهو يدل على أن كل عظم لا يذبح به. قال: وهذا لا يقول به داود ولا أحد من أصحابنا وإنما هو قول قومٍ لا يُعتدّ بهم من جملتنا كالقاشاني وضربائه، وقالوا أما مالا نص فيه فلا يجوز أنْ يقال إن هذا لسبب كذا. وقال داود وجميع أصحابه: لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعلة أصلاً، وإذا نص الشارع على أنه لكذا، أو بسبب كذا، أو لأنه، فهو دال على أنه جعله سبباً لتلك الأحكام في تلك المواضع التي جاء النص فيها ولا توجب تلك الأشياء شيئاً من تلك الأحكام وغير تلك المواضع المبيّنة. ثم قال: ولسنا ننكر وجود بعض أسباب الأحكام الشرعية بل نثبتها ونقول بها لكن نقول إنها لا تكون أسباباً إلا حيث جعلها الله أسباباً ولا يتعدى بها الموضع المنصوص على أنها أسباب له انتهى كلامه.

وقد عرف به مذهب الظاهرية على الحقيقة، وأن داود وأصحابه لا يقولون بالقياس، ولو كانت العلة منصوصة، وإنما القائل به القاشانى وضرباؤه. ونقل

القاضي والغزالي عن القاشاني والنهرواني القول به فيما إذا كانت العلة منصوصة أُومىء إليها في الأحكام المتعلقة بالأسباب، كرجم ماعز لزناه، والمعلق باسم مشتق كالسارق، وكأنهما يعنيان بهذا القسم تنقيح المناط. وقال القاضي: واختلف هل هما بهذا من القائلين بالقياس أم لا؟ ونقل الآمدي عنهما القول به في العلة المنصوصة دون ما إذا كان الحكم في الفرع أولى به من الأصل. ونقل الأستاذ أبو منصور عن القاشاني أنه قال: كل حكم وقع في شخص لسبب من الأسباب استدل به على حكم كل ما وجد فيه مثل ذلك السبب إن لم يمنع منه دليل شرعي. ونقل عن النهرواني أنه قال: استدل على الفأرة تقع في السمن على السِنّور إذا وقع قال: وهذا منهما اعتراف بالقياس.

وقال أبو بكر الصيرفي في «أصوله»: المنكرون للقياس كأنهم أنكروا التسمية وإلا فهم يعترفون به، وهم المغربي وأبو سعيد النهرواني والقاشاني. أما القاشاني فإنه يزعم أنه يستدل بأن الكلام إذا شرع على سبب في شخص، فالحكم للسبب فيما عدا ذلك الشخص وأنه يساويه، فإن جرى علم صحته وإن لم يجر علم بطلانه، ويدعي أنه يبطل القياس، فهل قال أصحاب القياس شيئاً غير هذا؟ وأما النهرواني فإنه يزعم أنه يستدل بالفأرة تقع في السمن على السِنّور، وزعم أن المراد النجاسة ثم سلكا في النفقات والأشياء الظاهرة الجلية أنها معقولة عن الخِطاب ومعلومة بالعادة. فهؤلاء ما اهتدوا قط لنفي القياس. ولم ينف القياس قط في الأحكام غير إبراهيم (يعني النظام) من المتكلمين وأتباعه، ومن الفقهاء داود ومن بعده، وكل هؤلاء يزعم أنه لو قيل لنا: حُرِّمت الخمر لأنها حلوة لم يحرم غيرها من كل حلو، وسواء عليه قال: لأنه حلو أو لم يقل. انتهى.

وقال في موضع آخر: وقد نقل عن النظام إنكار القياس، على أنه قد قال إن الشيء إذا تقدمت إباحته في الجملة واحتاج إلى العبرة اعتبر بعضه ببعض، ونص على إيجاب النفقات للأزواج وإنه اعتبر بنظائرها، وهذا هو الذي قاله القياسون أن القياس لا يوجب ابتداء الحِكَم ووَضْعَها، فإذا وُضعت الأصول واحتيج الى تمييزها والتنفيذ للحِكم استدل ببعضها على بعض كما ذكر هذا الرجل في النفقات انتهى.

وقال ابن كج: النافي للقياس قائل به في كثير من المسائل، فمنه رجم الزاني قياساً على ماعز، وإراقة الزبد المتنجس قياساً على السمن، وجواز الخرص والمساقاة قياساً على الكرم، ومنع التضحية بالعمياء قياساً على العوراء، وأن حكم الحاكم وهو يدافع الأخبثين مكروه قياساً على الغضب.

وقال ابن عبد البر في كتاب «جامع العلم»: وداود وإن أنكر القياس فقد قال بفحوى الخطاب وقد جعله قوم من أنواع القياس. وقال أبو الحسن السهيلي في «أدب الجدل» له: كل من منع كون القياس حجة فإنه يستدل به ثم يسميه باسم الاستدلال والاستنباط أو الاجتهاد أو دليل الشرع أو غيره.

واعلم أن النظام إنما أنكر القياس في شريعتنا خاصة، ولم ينكر القياس العقلي ولا الشرعي السالف.

ثم المنكرون للقياس اختلفوا في طريق نفيه:

فقيل: ينفى بالعقل وحده، ثم اختلفوا: فقيل إن الخوض فيه قبيح لعينه، وقيل: يجب أن يصطلح لعباده فينص على الأحكام كلها، حكاهما إمام الحرمين. وقيل: لأن الأحكام الشرعية طريقها المصالح ولا يَعرف المصالح إلا صاحب
٢٧٠/ب الشرع فلا يجوز إثباتها إلا من جهة التوقيف. وقيل: لأنها جعلت على وجوه / لا يمكن العلم بها قياساً، كتحمل العاقلة الدية، وإيجابه القسامة باللوث، والحكم بالشفعة، والفرق بين المخابرة والمساقاة، وجمعت الشريعة بين أشياء مختلفة، وفرقت بين أشياء متفقة، فلذلك امتنع القياس، ولا وجه إلا امتناع النص. وقيل: لأن المعارف ضرورية وهو لا يوجب العلم الضروري حكاهما الأستاذ أبو منصور. وقيل: لأن التعبد بالشرعيات حصل على وجه لا يصح معه القياس فلو وقع على خلافه صح.

ومنهم من قال: لا يجوز ذلك، لأن الحكم لا يقتصر على أدنى طرق البيان مع القدرة على أعلاها، ولا يعلّق عبادته بالظن الذي يخطىء دون العلم، لأنه يؤدي إلى التضادّ في الأحكام، حكاهما ابن فورك، وقيل: لضعف البيان الحاصل به حكاه ابن السمعاني.

وقيل: بل ينفى بالشرع، والعقل يقتضي جوازه، لكن الشرع منع، ونقله القاضي وغيره عن داود. وقال الأستاذ أبو منصور: إنه مذهب أكثر الظاهرية كداود والقاشاني والمغربي وأبي سعيد النهرواني ثم إن القاشاني والنهرواني ناقضا، فقال القاشاني: «كل حكم وقع. . .» ونقل إلى آخر ما تقدم عنه وعن صاحبه المذكور، ثم قال: وأما داود الأصفهاني والنظام فأسرفا، فقال داود: لو قيل لنا حرم السكر لأنه حلو لم يدل على تحريم كل حلو، وقال الغزالي: والفرق المبطلة ثلاثة: المحيلة لهُ عقلاً، والموجبة له عقلاً، والحاظرة له شرعاً.

قلت: والمانعون له سمعاً افترقوا فرقتين:

فرقة قالت: نصوص الكتاب والسنة قد وفت وأثبتت فلا حاجة إلى القياس وهو رأي ابن حزم.

وفرقة قالت: بل حرم القول بالقياس.

ولو صَحّ ما قاله الظاهري من أن النصوص وافية بحكم الحوادث لما افتقر في كثير من الحوادث إلى استصحاب الحال وأدلة العقل.

وقال الدبوسي: نفاة القياس أربعة: منهم من لا يرى دليل العقل حجة والقياس منه، ومنهم من لا يراه حجة إلا في موجبات العقول والقياس ليس منها، ومنهم من لا يراه حجة لأحكام الشرع، ومنهم من لا يراه حجة فيها إلا عند الضرورة ولا ضرورة لأنا نحكم فيما لا نص فيه باستصحاب البراءة الأصلية. والصحيح أنه حجة أصلية لا حجة ضرورية. وذهب ابن حزم إلى قول غريب لم يذهب إليه غيره فيما أظن وهو أن التعبد بالقياس كان جائزاً قبل نزول قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [سورة الحج / ٧٨] وقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [سورة البقرة / ٢٨٦] وأما بعدهما فلا يجوز البتة لأن وعد الله حق، فحاصله أنه منسوخ وهو بدع من القول. .

وهذه المذاهب كلها مهجورة وهو خلافٌ حادثٌ بعد أن تقدم الإجماع بإثبات القياس من الصحابة والتابعين قولاً وعملاً، قال الغزالي: ومن ذهب إلى ردّ القياس فهو مقطوعٌ بخطئه من جهة النظر، محكومٌ بكونه مأثوماً. قال القاضي:

ولست أعدُّ من ذهب إلى هذا المذهب من علماء الشرع ولا أبالي بخلافه. قال الغزالي: «وهو كما قال». وقال ابن المنير في «شرحه»: ذكر القاضي بكر بن العلاء من أصحابنا أن القاضي إسماعيل أمر بداود منكر القياس فصُفِع في مجلسه بالنعال وحمله إلى الموفق بالبصرة ليضرب عنقه، لأنه رأى أنه جحد أمراً ضرورياً من الشريعة في رعاية مصالح الخلق والجِلاد في هؤلاء أنفع من الجدال. انتهى.

وأما الأدلة فلنا مسالك:

الأول: دلالة القرآن: ومن أشهرها قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ [سورة الحشر / ٢] وقد سئل أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب وهو من أئمة اللسان عن «الاعتبار» فقال: أن يَعقل الإنسان الشيء فيعقل مثله. فقيل: أخبِرْنا عمن ردَّ حكم حادثة إلى نظيرها أيكون معتبراً؟ قال: نعم هو مشهور في كلام العرب. حكاه البلعمي في كتاب «الغرر في الأصول» وقال بعضهم: رأيت القاشانى وابن سريج قد صنّفا في القياس نحو ألف ورقة، هذا في نفيه، وهذا في إثباته. اعتمد القاشاني فيه على قوله: ﴿أو لم يكفهم أنّا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم﴾ [سورة العنكبوت / ٥١] واعتمد ابن سريج في إثباته على قوله: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ [سورة الحشر / ٢] ونقل القاضي أبو بكر في «التقريب» اتفاق أهل اللغة على أن الاعتبار اسم يتناول تمثيل الشيء بغيره، واعتباره به، وإجراء حكمه عليه، والتسوية بينهما في ذلك. وإنما سمى الاتّعاظ والفكر اعتباراً لأنه مقصود به التسويةُ بين الأمر ومثلِه، والحكمُ فيه بحكم نظيره، ولولا ذلك لم يحصل الاتعاظُ والازدجارُ عن الذنب بنزول العذاب والانتقام بأهل الخلاف والشقاق، ثم حكى ما سبق عن ثعلب.

وزعم ابن حزم أن المراد بالاعتبار التعجب بدليل سياق الآية، ووافقه ابن عبد السلام فقال في «القواعد»: من العجيب استدلالهم بهذه الآية على جواز القياس مع أن الاعتبار في الآية يراد به الاتعاظ والازدجار، والمطلق إذا عُمل به في صورة خرج عن أن يكون حجةً في غيرها بالاتفاق قال: وهذا تحريف لكلام الله عز وجل عن مراده إلى غير مراده، ثم كيف ينتظم الكلام مع كونه واعظاً بما أصاب بني النضير من الجلاء أن يقرن ذلك الأمر بقياس الدُّخن على البرّ والحِمّص

على الشعير، فإنه لو صرح بهذا لكان من ركيك الكلام وإدراجاً له في غير موضعه وقراناً بين المنافرات انتهى.

والعجب من الشيخ، فإن العبرة بعموم اللفظ، فإن منع قلنا: هذا يرجع إلى قياس العلة لأن إخراجهم من ديارهم وتعذيبهم قد رُتِّب على المعصية، فالمعصية علةٌ لوقوع العذاب، فكأنه قال: لا تقعوا في المعصية فيقعَ بكم العذابُ قياساً على أولئك، فهو قياس نهي على نهي، بعلة العذاب المترتبة على المخالفة.

قال الماوردي: وفي الاعتبار وجهان:

أحدهما: أنه مأخوذ من العبور، وهو يجاوز المذكور إلى غير المذكور، وهذا هو القياس.

والثاني: من العبرة وهو اعتبار الشيء بمثله، ومنه عبر الخراج أي قياس خراج عامٍ بخراج غيره في المماثلة. وفي كلا الوجهين دليل القياس لأنه أمَر أن يُستدَلَّ بالشيء على نظيره، وبالشاهد على الغائب.

واحتج الشافعي رحمه الله تعالى في «الرسالة» بقوله تعالى ﴿فجزاءٌ مثلُ ما قتل من النَّعم﴾ [سورة المائدة / ٩٥] وقال: فهذا تمثيل الشيء بعَدْله وقال: ﴿يحكم به ذَوَا عَدْلٍ منكم﴾ [سورة المائدة / ٩٥] وأوجب المِثل ولم يقل أيُّ مثل فوَكَل ذلك إلى اجتهادنا، وأمرنا بالتوجه / إلى القبلة بالاستدلال فقال: ﴿وحيثما كنتم فوَلُّوا وجوهَكم شطره﴾ [سورة البقرة / ١٥٠] واحتج ابن سريج في الودائع بقوله تعالى: ﴿ولو رَدُّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لَعَلِمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [سورة النساء / ٨٣] فأولو الأمر هم العلماء، والاستنباط هو القياس. فصارت هذه الآية كالنص في إثباته. وقوله تعالى: ﴿إن الله لا يستحيي أن يَضرب مثلاً ما بعوضةً فما فوقها﴾ الآية [سورة البقرة / ٢٦]، لأن القياس تشبيه الشيء فإذا جاز من فعل مَنْ لا تخفى عليه خافية لِيُريَكم وجهَ ما تعلمون فهو ممن لا يخلو من الجهالة والنقص أجوز. واحتج غيرُه بقوله تعالى ﴿قال من يُحيي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أولَ مرة﴾ [سورة يس / ٧٨] فهذا صريح في إثبات الإعادة قياساً. واحتج أصحابنا بقوله تعالى: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [سورة النساء / ٨٣] ٢٧١/أ

قال: والاستنباط مختص بإخراج المعاني من ألفاظ النصوص، مأخوذ من استنباط الماء: إذا استخرج من معدنه، فقد جعل الله للأحكام أعلاماً من الأسماء، والمعاني بالألفاظ ظاهرة، والمعاني علل باطنة، فيكون بالاسم مقصوراً عليه وبالمعنى متعدياً، فصار معنى الاسم أخصَّ بالحكمِ من الاسم، فعموم المعنى بالتعدى، وخصوص الاسم بالتوقيف وإن كانت تابعةً للأسماء لأنها مشروعة فيها، فالأسماء تابعة لمعانيها لتعديها إلى غيرها.

واحتج ابن تيمية بقوله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ [سورة النساء / ٩٠] وتقريره أن العدل: هو التسوية بين مثلين في الحكم فيتناوله عموم الآية.

الثاني دلالة السنة:

كحديث معاذ «أجتهد برأيي ولا آلو»، وقال النبي في خبر المرأة: (أرأيتِ لو كان على أبيك دَين)، وقال لرجل سأله أيقضي أحدنا شهوته ويؤجر عليه؟ قال أرأيت لو وضعها في حرام كان عليه وزر؟ قال نعم، قال فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر)، وقال لرجل من فزارة أنكر ولده لما جاءت به أسود (هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: ما ألوانها؟ قال: حمر، قال: فيها من أورق؟ قال:نعم، قال: فمن أين؟ قال: لعله نزعه عِرقٌ قال: وهذا لعله نزعه عرق). قال المُزَنى: فأبان له بما يَعرف أن الحُمْر من الإبل تُنتَج الأورقَ فكذلك المرأة البيضاء تلد الأسود، فقاس أحد نوعي الحيوان على الآخر، وهو قياس في الطبيعيات لأن الأصل ليس فيه نسب حتى نقول قياس في إثبات النسب، وقال لعمر، وقد قبّل امرأته وهو صائم فقال: (أرأيت لو تمضمضتَ ومججتَه؟ فقال لا بأس فقال: ففيم؟!). قال المزنى: فبين له بذلك أنه لا شيء عليه كما لا شيء في المضمضة، وأنه ﷺ قال: (محرِّم الحلال كمحلِّل الحرام). وهو كثير، وصنف الناصح الحنبلي جزءاً في أقيسة النبي ﷺ.

وثبت ذلك عن الصحابة كقول عمر لأبي موسى: واعرف الأشباه والأمثال وقِس الأمور عندك. وقد تكلم الصحابة في زمن النبي ﷺ في العلل ففي البخاري عن عبد الله بن أبي أوفى لما نهى عن تحريم الخمر يوم خيبر قال فتحدثنا أنه إنما نهى

عنها لأنها لم تُخمَّس وقال بعضهم نهى عنها البَتَّة لأنها كانت تأكل العَذِرة.

الثالث: إجماع الصحابة:

فإنهم اتفقوا على العمل بالقياس، ونُقل ذلك عنهم قولاً وفعلاً.

قال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواترَ المعنويَّ عن الصحابة باستعماله، وهو قطعي. وقال الهندي: دليل الإجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين، وقال ابن دقيق العيد: عندي أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الأرض شرقاً وغرباً قرناً بعد قرن عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ متأخرين قال: وهذا من أقوى الأدلة. وقال ابن برهان: أوجز بعض العلماء العبادة فقال: انعقد الاجماعُ على أن التعبد بالدليل المقطوع بدليله جائز، فكذلك ينبغي أن يجوز التعبد بالقياس المظنون دليله.

الرابع: طريق العقل.

وهو أن النصوص لا تفي بالأحكام لأنها متناهية والحوادث غير متناهية، فلا بد من طريق آخر شرعي يضاف إليه، لكن لهم أن يمنعوا تناهي النصوص فإن المعنى إذا ظهر تناول ذلك الفرع على سبيل العموم في جميع الأذهان، فإن أفراد العموم لا تتناهى، فإذا تصور عدم التناهي في الألفاظ ففي المعاني أولى، قال القفال: ولأنه لا حادثة إلا ولله فيها حكم اشتمل القرآن على بيانه لقوله تعالى: ﴿ما فرَّطْنا في الكتاب من شيء﴾ [سورة الأنعام / ٣٨] ورأينا المنصوص لم يُحِط بجميع أحكام الحوادث فدل على أنا مأمورون بالاعتبار والقياس ونحوُه قولُ المزني في كتاب «إثبات القياس»: لو لم يكن للنظيرِ حكمُ نظيره في الحلال والحرام لبطل القياس، ولما جاز لأحد أن يقول إلا بنصّ كتابٍ أو سُنّةٍ، وكان ما اختلف فيه مهملاً لا حكم له، وهذا غير جائز.

قال المزني في كتاب «إثبات القياس»: تعلَّق المانعون بآثار وردت في ذم الرأي والقياس، وإنما هي عندنا رأي أهل البدع الذي ابتدعوا في الدين رأياً وسمَّوا فروعه قياساً، وأغفلوا كشف القول في الرأي الموافق للكتاب والسنة والتمثيل عليهما، غير أنه كان لطيفاً دقيقاً يحتاج إلى حِدّة العقول ومعرفة معاني الأصول،

كتقرير رسول الله ﷺ معاذاً على الاجتهاد على أصل الكتاب والسنة، وقول الصديق رضي الله عنه في قضية الطاعون: أرأيت لو كانت لك إبل فهبطت وادياً. وعلى المذموم يُحمل قوله ﷺ: (اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فأفتَوا بغير علم فضلوا وأضلوا) والجمع بين الأدلة أولى من تعطيل بعضها.

قال ابن القفال: وقد قيل: إن داود سأل المُزَنى عن القياس أهو أصل أم فرع فأجابه المزني: إن قلت القياس أصل أو فرع، أو أصل وفرع، أو لا أصل ولا فرع لم تقدر على شيء، وإنما عنى به أنه أصل لأن الله تعالى أمر به.

قال ابن القطان: هو فرع بمعنى أن الله تعالى نبّه عليه بغيره، وهو أصل وفرع باعتبارين لما عرفت أنه فرع لغيره الذي عرف منه وهو الكتاب والسنة. ومعنى قوله «لا أصل ولا فرع» أنه فعل القائس. وقال أبو بكر الرازي: سأل داود القائسين سؤالاً دلّ على جهله بمعنى القياس فقال: خبروني عن القياس أصل هو أم فرع؟
٢٧١/ب فإن كان أصلاً فلا ينبغي أن يقع / فيه خلاف، وإن كان فرعاً ففرعٌ على أيّ أصلٍ. قال الرازي: والقياس إنما هو فعل القائس ولا يجوز أن يقال لفعل القائس إنه أصل أو فرع. وإنما وجه تصحيح السؤال أن يقول: خبروني عن وجوب القول بالقياس، أو الحكم بجواز القياس أهو أصل أم فرع؟ فيكون الجواب عنه: أن القياس أصل بما بني عايه، وفرع على ما بني عليه، فأصله الكتاب والسنة والاجماع، وفرعه سائر الحوادث القياسية التي لا توقيف فيها ولا إجماع. وقال ابن سريج: في كتاب «إثبات القياس» قال بعضهم: خبرونا عن القياس فرض هو أو ندب، فإن قلتم ندب فقد أوجبتم التشريع في الدين، وإن قلتم فرض فما وجدنا ذلك. قلنا: بل فرض، لأن الله تعالى أمر بالنفقة على الزوجة وبالإطعام والصيام على قاتل الصيد وبقبول الجزية ولم يبين ذلك فوجب النظر فيه قال: وحقيقة القياس فعلُ أمَرَ اللهُ جل ذكره به في وقت كما أمر ببر الوالدين في وقت، فلا يسمى القياس أصلاً ولا فرعاً لذلك.

تنبيهات

الأول:

حرّر الهندي موضع الخلاف فقال: إذا علمنا أن الحكم في محل الوفاق معلَّل

بكذا، أو علمنا حصول الوصف مع جميع ما يعتبر في إفضائه لذلك الحكم في صورة النزاع علمنا حصول مثل ذلك الحكم في صورة النزاع فهذا النوع من القياس مما لا نزاع فيه بين العقلاء بل الكل أطبقوا على حجيته، فأما إذا كانت هاتان المقدمتان ظنيتين، أو إحداهما ظنية، كان حصول ذلك الحكم في صورة النزاع ظنياً لا محالة.

وهذا لا نزاع في أنه لا يفيد العلم والخبر بالنتيجة، بل إن كان في الأمور الدنيوية فقد اتفقوا على وجوب العمل به.

وأما في الأمور الشرعية فقد نقل الإمام الرازي أن هذا محل الخلاف، وكلام الغزالي يقتضي التفصيل بين ما إذا كانتا ظنيتين فكذلك، أو إحداهما ظنية والأخرى قطعية، فليس من محل الخلاف أيضاً على معنى ما إذا كانت الأولى قطعية، أعني كون الحكم معللاً بكذا، والثانية، أعني تحققها في صورة النزاع ظنية، فهذا محل وفاق. أما إذا كانت هي ظنية سواء كانت المقدمة الثانية قطعية أو ظنية فإنه من محل الخلاف، وكلام الإمام يقتضي أن الكل من محل الخلاف.

الثاني:

أفرط في القياس فرقتان: المنكر له، والمسترسل فيه، كغلاة أهل الرأي. قال ابن المنير: وما شبهت تصرف المجتهدين بالعقول في الأحكام الشرعية إلا بتصرفهم في الأفعال الوجودية: أمرٌ بين أمرين، لا جبر ولا تفويض، فمن زعم أن الأحكام كلها تعبدية لا مجال للقياس فيها ألحقه بجحود الجبرية، ومن زعم أنها قياسية محضة وأطلق لسانه في التصرف ألحقه بتهوّر المعتزلة، والحق في التوسط ﴿وكان بين ذلك قواماً﴾ [سورة الفرقان / ٦٧] قلت: ومن البلية اقتصار كثير من الفقهاء على الاستدلال على القياس وعدم بحثهم عن النص فيها وهو موجود لو تطلبوه.

مسألة

القياس من أصول الفقه

أي أدلته، خلافاً لإمام الحرمين والغزالي والكيا، واختلفت مآخذهم: فقال

الغزالي: لأن الأدلة هي المثمرة، والأحكام والقياس من طرق الاستثمار، فإنه لا دلالة من حيث معقول اللفظ وأن العموم والخصوص دلالة من حيث صيغته. وقال الإمام: لأن الدلالة إنما تطلق على المقطوع به، والقياس لا يفيد إلا الظن. ثم اعتذر عن إدخاله في الأصول بقيام القاطع على العمل به وهذا فرع لأن القياس لا يكون قطعياً ـ كما سيأتي ـ لكن لا نسلم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة فقط، سلمنا لكن لا نسلم أن الدليل لا يقع إلا على المقطوع به.

مسألة

والقياس ظني

نص عليه في «الرسالة» فقال: انه حق في الظاهر عند قائسه لا عند العامة من العلماء. قال الصيرفي: أراد أنه ليس حقّاً في الظاهر حتى يلزم بظاهر الأدلة، ويجوز الخلاف فيه، ولو كان قطعياً لم يقع فيه خلاف انتهى وهذا لا ينافي قوله في الفحوى: أنه قياس جلي، مع أنه قطعي. على أنه قد كثر القول فيه ـ كما قاله القفال ـ وأن دلالته لفظية على قول، فعلى هذا لا تظفر بقياس قطعي إلا أن تكون العلة منصوصاً عليها. على أن بعضهم لم يجعله قياساً. قلت: دلالة اللفظ به، ولهذا قال به منكرو القياس.

وممن أطلق ظنية القياس الإمامان الجُويني والرازي وغيرهما وحينئذ فينتهض بالأدلة الظنية. قال في «البرهان» لا يفيد العلم وجوب العمل بأعيانها، وإنما يقع العلم عندها، والعلمُ بوجوبه مستندٌ إلى أدلة قاطعة. وأما قول من قال: الظاهر الدال على كون القياس حجة، فإن كان بمجرده لا يفيد إلا الظن ولكن اقترنت بها أمور مجموعها يفيد القطع، قلنا: هذا مجرد دعوى القطع في مواضع الظنون، ومطالبته بالدليل على وجود تلك الأمور المقرونة بالظاهر، ولا نجد إلى بيانها سبيلاً أصلاً، ولو أفاد ما ذكره القطع لما عجز أحد عن دعوى القطع في مواضع الظنون. وحكى سليم في «التقريب» عن بعض أصحابنا أن القياس قطعي بمنزلة الحكم بشهادة الشاهدين إذا غلب على ظن الحاكم صدقهما.

مسألة

لا يحكم بفسق المخالف

وإن قلنا دليله قطعي، لأنه متأول. وقال بعض المتكلمين: إنه يحكم بفسقه، حكاه الحلواني.

مسألة

[القياس يعمل به قطعاً]

القياس يعمل به قطعاً عندنا في نص الشارع: أما بالنسبة إلى نص المجتهد، كما لو نص على حكم، فهل تستنبط العلة ويعدى الحكم؟ قال الامام الرافعي في «كتاب القضاء»: حكى والدي عن الإمام محمد بن يحيى المنع في ذلك، وإنما جاز في نصوص الشارع لأنا تُعُبِّدْنا وأُمرنا بالقياس، والأشبه بصنيع الأصحاب خلافه، ألا تراهم ينقلون الحكم ثم يختلفون في أن العلة كذا وكذا، وكل منهما مطرد الحكم في فروع علّته، وهذا كما قال، وهو المعبَّر عنه بالتخريج.

مسألة

[القياس يعمل به ابتداءً]

والقياس إنما يُعمل به ابتداء، فأما النسخ به فلا يجوز، وإن جوزناه فلا يقع وقد سبقت في النسخ.

قلت: ولا يجوز العمل بالقياس في أسماء الله تعالى وإن أثبتناها بالظنى كخبر الواحد، قاله ابن القشيرى في «المرشد».

مسألة

يجوز أن يَتَعبَّد الله نبيَّه ﷺ بالقياس الشرعي عند الجمهور وقيل: لا يجوز.

مسألة

٢٧٢/أ **هل يجوز أن يتعبد الله بالقياس من عاصر النبي ﷺ؟** / مذهب المعظم جوازه، وقيل: لا يجوز، وقيل: يفصَّل بين الحاضر والغائب، هكذا حكى الخلاف هنا ابن برهان، وتابع فيه الغزالي فإنه سوَّى بين التعبد بالاجتهاد في زمانه ﷺ وبالقياس في جريان الخلاف، وسيأتي إن شاء الله.

مسألة

[التعبد بالقياس في الأحكام الشرعية]

لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الأحكام الشرعية، ونقل عمن لا يعتد به خلافُه.

قال الغزالي وابن بَرهان وغيرهما. وقال ابن السمعاني: يجوز التعبُّد في جميع الشرعيات بالنصوص قال: ومن الممكن أن ينص الله على صفات المسائل في الجملة فيدخل تفصيلها فيها، فأما التعبد في جميعها بالقياس فلا يصح، لأن القياس حمل فرع على أصل، فإذا لم يكن أصل فكيف يتصور القياس؟ وإذا علم أنه لا يجوز إثبات جميعها بالقياس فنقول: ليس للقياس تخصيص بشيء دون شيء من الأحكام بعد أن لا يكون جميعها ثابتاً بالقياس قال: فعلى هذا قال الأصحاب ثبتت جميع الأحكام الشرعية بالقياس على معنى أنه لايتخصص بشيء دون شيء؛ بل يجوز استعماله في كل حكم شرعي. ويتفرع على هذه المسألة خلافٌ مع الحنفية في استعمال القياس في الحدود والكفارات.

مسألة

[نص الشارع على الحكم والعلة]

إذا نص صاحب الشرع على حكم ونص على علته، كما لو قال: حرمت الخمر

لكونها مسكراً، أو أعتقت غانماً لسواده، هل هو إذنٌ منه في القياس أينما وُجدت العلة أم لا بد من دليل على القياس؟.

فذهب جمهور الفقهاء والأصوليين والمتكلمين والمعتزلة والنظام وبعض الظاهرية من منكري القياس إلى أنه إذنٌ في إلحاق غيره به، وإلا لم يكن للعلة فائدة، وسَوَاء ورد ذلك قبل ثبوت التعبد بالقياس أو بعد ثبوته. قال أبو سفيان من الحنفية: وإليه كان يشير شيخنا «يعني أبا بكر الرازي» في احتجاجه بقوله ﷺ: (إنما ذلك دم عِرق فتوضّئي لكل صلاة) في إيجاب الوضوء من الرعاف ونحوه، وصار بمثابة قوله: الوضوء من كل دم عرق. قال أبو الحسين: وأوجب أبو هاشم القياس بها وإنما لم يرد التعبد بالقياس، وصار بعض الظاهرية إلى أنه ليس بإذن، بل لابد معه من دليل، ونقله الآمدى عن الأستاذ أبي إسحاق وأكثر الشافعية، واختاره تبعاً للإمام والغزالي. وقال سليم الرازي: إنه قول أكثر أصحابنا، وعليه الفقهاء والمتكلمون، لجواز أن يكون ذكر العلة لتعريف الباعث على الحكم ليكون أقربَ الى الاعتبار لا لأجل الإلحاق. ويقوى القول بهذا إذا قلنا: إن الدليل الدال على وجوب التعبد بالقياس يجب أن يكون قطعياً، فإن غاية هذا الظن.

فإن قيل: النص على العلة في نحو حرمت الخمر لشدتها لو لم يعتبر التعميم لم يكن له فائدة.

قلنا: له فوائد:

منها: معرفة الباعث كما سبق.

ومنها: زوال الحكم عند زوال العلة كزوال التحريم عند زوال الشدة.

و منها: ما سيأتي في فائدة العلة القاصرة من انقياد المكلف إلى الامتثال لظهور المناسب. ومرادهم بالدليل تقدم الإذن بالقياس، ولهذا فصل الجعفرانِ ابن حربٍ وابن مبشرٍ شيخا المعتزلة بين أن يرد قبل ورود التعبد بالقياس ولا يجوز تعدّيه وإلاّ جاز، واختاره أبو سفيان من الحنفية، وفصّل أبو عبد الله البصري بين إن كان الحكم المنصوص عليه من قبيل المحرمات فهو إذن، وإن كان من قبيل المباح أو

الواجب فلا. قال الهندي: والمختار أن ذلك لا يفيد ثبوت الحكم في غير الصورة التي نص عليها، لا بطريق اللفظ ولا بطريق أنه يفيد الأمر بالقياس.

وهنا تنبيهان:

الأول:

أن القائلين بالاكتفاء مطلقاً هم أكثر نفاة القياس، ولا يستنكر ذلك منهم لأنهم يرون أن التنصيص على علة الحكم تنزل منزلة اللفظ العام في وجوب تعميم الحكم ولا فرق عندهم بين أن يقول: حُرِّمت الخمرُ لإسكارها أو حرمت على كل مسكر، كما صرح به الصيرفي في كتابه.

هذا تحرير مذهب النظام وغيره ومنكري القياس فكأنه أنكر تسمية هذا قياساً وإن كان قائلاً به في المعنى. وكذا نقله القاضي عبد الوهاب في «الملخص» وسليم في «التقريب» وغيرهما، وقد سبق في باب العموم المعنوي أن تعميم مثل هذا هل هو بالقياس أو الصيغة؟ قولانِ للشافعي، والصحيح أنه عمم بالقياس. وقال الهندي: نقل الأكثرون عن النظام أن التعميم فيه بالقياس، ونقل الغزالي عنه أنه يجري تعميم الحكم في جميع موارد العلة بطريق اللفظ والعموم، ولاشك أنه مخالف لنقل الأكثر ومنافٍ له، فإن التعميم بطريق القياس لا يجامع التعميم بالقياس، فحينئذ لايكون ذلك أمراً بالقياس عنده، وإن كان الحكم ثابتاً عنده في غير الصورة التي نص عليها. قلت: وما حكاه الغزالي أظهر، لما سبق عن النظام من إنكار القول بالقياس، ولهذا قال الغزالي: ظن النظام أنه منكر للقياس وقد زاد علينا إذ قاس حيث لا يقيس، لكنه أنكر اسم القياس. انتهى. وهو لم يَدَّعِ أنه بالقياس بل باللفظ، فكان من حقه أن يبطل هذه الجهة من القياس.

وقد يجمع بين إنكاره القياس وما نقله عنه الأكثرون بأنه إذا وقع التنصيص على العلة فمدلول اللفظ الأمر بالقياس لغةً، ولم يتعرض لوقوعه من الشارع أو غيره وهناك أحال وروده من الشارع لكن يلزم على هذا أن يقول إن الشارع لا يقع منه التنصيص على العلة من حيث هو فمدلوله ما ذكرناه.

الثاني:

سبق عن الأستاذ أبي اسحاق نقل التعميم، فإنه قال في كتابه: إذا نص الشارع على العلة على وجه لا يقبل تأويلها فلابد أن يعم الحكم إذ لو اختص الحكم لوجب أن تختص العلة، ووضع التعليل يناقضه الاختصاص، وهذا وإن كان فيه موافقة للنظام لكن مأخذه خلاف مأخذه وهو القول بامتناع تخصيص العلة، وليس يرى أن النص على التعليل نص على التعميم، ولكن هذا عنده من ضرورة فهم التعليل وهو يمنع النص على التعليل مع النص على التخصيص. وينبغي تنزيل إطلاق غيره من أصحابنا الموافقين للنظام على ذلك.

مسألة

إنما يستعمل القياس إذا عدم النص

وقد قال الشافعي في آخر «الرسالة»: القياس موضع ضرورة، لأنه لا يحل / ٢٧٢/ب القياس والخبرُ موجود، كما يكون التيمم طهارة عند الإعواز من الماء، ولايكون طهارة إذا وجد الماء انتهى. وأطلق الأستاذ أبو اسحاق أن المسألة إذا لم يكن فيها نص ولا إجماع وجب القياس فيها وإلا جاز.

وهل يعمل به قبل البحث عن المنصوص وجميع دلالتها؟

للمسألة أحوال:

أحدها: أن يريد العمل به قبل طلب الحكم من النصوص المعروفة، فيمتنع قطعاً.

الثانية: قبل طلب نصوص لا يعرفها مع رجاء الوجود أو طلبها فطريقه يقتضي جوازه، ومذهب الشافعي ومذهب أحمد وفقهاء الحديث: لا يجوز، ولهذا جعلوا القياس ضرورات بمنزلة التيمم، لا يعدل إليه إلا إذا غلب على ظنه عدم الماء وهو معنى قول أحمد: وما تصنع بالقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه؟! ولها شبه بجواز الاجتهاد بحضرة النبي ﷺ، فإن وجود النبي ﷺ بمنزلة النص يحتمل الجواز إذا خاف الفوت على حكم الحادثة.

الثالثة: أنه ييأس من النص ويغلب على ظنه عدمه، فها هنا يجوز قطعاً، وقد سبق قبل هذه المسألة في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص والناسخ، وأنه إذا اجتهد ولم يجد المعارض عمل به، ويزيد هنا أنه هل له أن يقيس عليه؟ قال القاضي عبد الجبار: لا، لأنه لا يقطع بثبوته، وخالف أبو الحسين في «المعتمد» وهو الأظهر، كما يجب أن يقضي بظاهره وهو فرع غريب.

مسألة

[المرسل والضعيف أولى من القياس]

حكى ابن حزم عن أبي حنيفة أن الخبر المرسل والضعيف أولى من القياس، ولا يحل القياس مع وجوده، قال: والرواية عن الصاحب الذي لا يعرف له مخالف منهم أولى من القياس، وقال الشافعي رحمه الله تعالى: لا يجوز القياس مع نص القرآن أو خبرٍ مسنَد صحيحٍ، وأما عند عدمهما فإن القياس واجب في كل حكم. وقال أبو الفرج القاضي وأبو بكر الأبهري، المالكيان: القياس أولى من خبر الواحد المسند والمرسل. قال ابن حزم: وما نعلم هذا القول عن مسلم يرى قبولَ خبرِ الواحد قبلهما. وحكى الشيخ شهاب الدين أبو شامة في كتاب «الجهر بالبسملة» عن القاضي ابن العربي أنه سمع أبا الوفاء بن عقيل في رحلته إلى العراق يقول: مذهب أحمد أن ضعيف الأثر خيرٌ من قويّ النظر. قال ابن العربي: وهذه وهلة من أحمد لا تليق بمنصبه، فإن ضعيف الأثر لا يحتج به مطلقاً. قال بعض أئمة الحنابلة المتأخرين: هذا ما حكاه عن أحمدَ ابنُه عبد الله، ذكره في مسائله. ومراده بالضعيف غيرُ ما اصطلح عليه المتأخرون من قَسْمِ الصحيح والحسن، بل عنده الحديث قسمان: صحيح وضعيف، والضعيف ما انحط على درجة الصحيح، وإن كان حسناً.

واعلم أن القياس قد يُعمل به مع وجود النص في صور:

منها: أن يكون النص عامّاً والقياس خاصاً، وقلنا بقول الجمهور أنه يجوز تخصيص العموم بالقياس، فالقياس مقدم.

ومنها: أن يكون أصل القياس ثبت بنص أقوى من ذلك النص المعارِض وقُطع بوجود العلة في الفرع، فإنه يقدم على النص.

ومنها: أن يكون النص مخالفاً للقياس من كل وجه على رأي الحنفية، فإنهم يقدمون القياس على خبر الواحد، وحكاه ابن برهان عن مالك أيضاً.

الباب الرابع

في أنواعه

قال ابن السمعاني: وقد قسمه ابن سريج إلى ثمانية أقسام، ومن أصحابنا من زاد على ذلك. انتهى.

النوع الأول — قياس العلة

وهو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق الحكم عليها في الشرع، ويسمى «قياس المعنى».

وينقسم إلى جلي وخفي.

فأما «الجلي» فما علم من غير معاناة وفكر. و«الخفيُّ»، مالا يتبين إلا بإعمالِ فكرٍ.

والجلي قسمان:

أحدهما: ما تناهى في الجلاء حتى لا يجوز ورود الشريعة في الفرع على خلافه كقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ [سورة الاسراء /٢٣] ونحوه.

وثانيهما: دونه، كقوله: (لا يقضي القاضي وهو غضبان) هذا كلام ابن السمعاني.

وقسم الشيخ أبو إسحاق قياس العلة إلى: جليّ وواضحٍ وخفيٍّ قال: «فالجليُّ» ما عرفت علته قطعاً إما بنص أو إجماع. و «الواضح» ما ثبتت علته بضرب من الظاهر و «الخفي» ما عرفت علته بالاستنباط. وقال الماوردي والروياني: الجلي ما يكون معناه في الفرع زائداً على معنى الأصل، والخفي: ما يكون في الفرع مساوياً لمعنى الأصل.

[أقسام القياس الجلي]

ثم قسمَا الجليَّ - تبعاً للقفال الشاشي وغيره - إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما عُرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال قالا: ولا يجوز أن يرد التعبد فيهِ بخلافِ أصلِه، كقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ [سورة الإسراء / ٢٣] فإنه يدل على تحريم التأفيف بالبديهة، وعلى تحريم الضرب والشتم قياساً، ولا يجوز أن يُحرم التأفيف ويبيح الضرب. وكقوله تعالى: ﴿فمَنْ يعملْ مثقالَ ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرةٍ شراً يره﴾ [سورة الزلزلة / ٧ - ٨] فلا يجوز أن يجازى على قليل الطاعة ولا يجازَى على كبيرها، ويعاقب على قليل المعصية ولا يعاقب على كبيرها. قال القفال الشاشي: حكم ذرة ونصف بمنزلة ذرة. وإنما قال هذا حتى لا يقول مبهوت إن الكثير ذرات[1] فالاسمُ متناول لها. يُشير إلى ما حكاه إمام الحرمين في مناظرة جرت لابن سريج مع محمد بن داود إذ قال له ابن سريج: أنت تلزم الظاهر وقد قال تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين؟ فقال مجيباً: الذرتان ذرة وذرة فقال ابن سريج: لو عمل مثقال ذرة ونصف فتبلد وظهر انقطاعه. وقال بعض مشايخنا: لا يسمى هذا قياساً.

قلت: لأن العرب وضعت هذه اللفظة للتنبيه على ما زاد عليه فيكون النهي عن الضرب والشتم باللفظ، وسماه بعضهم «مفهوم الخطاب» وقيل «فحوى الخطاب».

قالوا: والقياس ما خفي حكم المنطوق عنه حتى عُرف بالاستدلال من المنصوص عليه، وما خرج عن الخفاء ولم يحتج إلى الاستدلال فليس بقياس. وقال نفاة القياس: ليس بقياس بل نص. وقيل: تنبيهٌ وضُعِّف، لأن النص ما عرف «حكم مراتبه»[2] والقياس ما عرف حكمه من اسم غيره، وهو موجود لأن اسم التأفيف لا ينطلق على الضرب كما لا ينطلق اسم الضرب على التأفيف، فتحريم

(١) أي فلا يكون مشمولاً بالمجازاة عليه

(٢) هكذا في جميع الأصول ولعل الصواب «حكمه من اسمه».

الضرب مأخوذ من معنى التأفيف لا من اسمه، فإن امتنعوا من تسميته قياسا فقد خالفوا في الاسم، فاختلاف الأسماء في / الوضوح والغموض لا يمنع أن يكون كلُّها نصوصاً، فكذلك اختلاف المعاني في الخفاء والجلاء لا يمنع كونه قياساً. ٢٧٣/أ

واعلم أن هذا الوجه من القياس أقرب وجوهه إلى النصوص لدخول فرعها في النص.

الثاني: ما عرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال، كالنهي عن التضحية بالعوراء والعمياء والعرجاء، فالعمياء أولى قياساً على العوراء، والقطعاء على العرجاء، لأن نقصها أكثر، فهذا لا يجوز أن يرد التعبد بخلاف أصله، وإن جاز التعبد بإباحة العمياء والقطعاء مع تحريم العرجاء والعوراء. وهذا مما اختلف فيه نفاة القياس، فاقتصر بعضهم على تحريم النص وأباح ما عداه، فأباح التضحية بالعمياء والقطعاء، وأثبت بعضهم تحريم الجمع بالتنبيه دون النص.

والثالث: ما عرف معناه من ظاهر النص باستدلال ظاهر، كقياس الأمة على العبد في السراية، وقياس العبد عليها في تنصيف حد القذف، وقياس النكاح على البيع في تحريمه عند صلاة الجمعة، فهذا لا يجوز النسخ به. وفي جواز التخصيص به وجهان أصحهما الجواز، وهذه الضروب الثلاثة يجوز أن ينعقد بها الإجماع ويُنقض بها حكم من خالفها من الحكام انتهى. وقال القفال الشاشي بعد ذكره نحو ما سبق: قد علق الشافعي القول في تسمية هذه الوجوه قياساً، وحكى في «الرسالة الجديدة» أن من أهل العلم من يمنع أن يسمى هذا قياساً لأن القياس ما احتمل فيه شبه بين معنيين، فنقيسه على أحدهما دون الآخر، ويقول غيره من أهل العلم: ماعدا النصَّ من الكتاب والسنة وكان معناه فهو قياس وليس في شيء مما حكاه فيها أن ما فهم من المعنى فهو نص ولا أنه مفهوم معنى الاسم انتهى.

فإن قيل: فما فائدة الخلاف في هذا القسم مع الاتفاق على الحكم؟

قلنا: سبق في بحث المفهوم له فوائد: منها أنا لو قدرنا في فرع من الفروع وجودَ نص يُشعر بنقيض الحكم فهل يتعارضان أو يرجح أحدهما على الآخر؟ فمن قال إنه مأخوذ من اللفظ قال: فيتعارضان.

[أقسام القياس الخفي]

وأما القياس الخفي فقسمه الماوردي والروياني أيضاً إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما خفى معناه فلم يعرف إلا بالاستدلال ويكون معناه لائحاً، وتارة يكون الاستدلال متفقاً عليه، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمتْ عليكم أمهاتكم﴾ الآية [سورة المائدة / ٢٣] فكانت عمات الآباء والأمهات في التحريم قياساً على الأمهات، لاشتراكهن في الرحم، وكقوله تعالى في نفقة الولد في صغره: ﴿فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن﴾ [سورة الطلاق / ٦] فكانت نفقة الوالدين عند عجزهما في كبرهما قياساً على نفقة الولد لصغره. والمعنى في هذا الضرب لائح لتردده بين الجلي والخفي، وهو من ضروب الخفي بمنزلة الأول من ضروب الجلي، ويجوز أن ينعقد الإجماع بمثله، وهل ينقض حكم الحاكم إذا خالف في جواز تخصيص العموم؟ وجهان.

الثاني: أن يكون معناه غامضاً للاستدلال المختلف فيه، كتعليل الربا في البُرّ المنصوص عليه بالقوت ليقاس عليه كل مأكول، فهذا لا ينتقض فيه الحكم ولا يخص به العموم.

الثالث: ما يكون شَبَهاً وهو ما احتاج في نصه ومعناه الى استدلال كالذي قضى به رسول الله ﷺ أن الخراج بالضمان، يعرف بالاستدلال أن الخراج هو النفقة، وأن الضمان هو ضمان النفقة ثم عرف معنى النفقة بالاستدلال فتقابلت المعاني بالاختلاف فيها، فمن معلّل لها بأنها آثار فلم يجعل المشترى إذا رد بالعيب مالكاً للأعيان من الثمار والنتاج، ومن معلل بأنها ما خالفت أجناس أصولها فجعل مالكاً للثمار دون النتاج، وعللها الشافعي بأنها ما يجعل مالكاً لكل ثمار من ثمار ونتاج، فمثل هذا ينعقد الإجماع في حكم أصله ولا ينعقد في معناه، ولا يقضي بقياس حكمه، ولا يخص به عموم وهو أضعف مما قبله.

مسألة

لا يشترط في المشابهة بالاستدلال في القياس تمام المشابهة، ولا يكتفى بأدناها، بل يعتبر ما يشير إلى المأخذ.

النوع الثاني قياس الشبه

قالا(١): وهو ما أخذ حكم فرعه من شبَه أصله، وقالا في موضع آخر: هو ما تجاذبه الأصول فأخذ من كل أصل شبهاً، وسماه الشيخ أبو إسحاق وغيره «قياس الدلالة» وفسره بأن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبَه على العلةالتي علق الحكم عليها في الشرع قال: وهذا الضرب لا تعرف صحته إلا باستدلال الأصول وهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يستدل بثبوت حكم من أحكام الفروع على ثبوت الفرع، ثم رد إلى أصل، كاستدلالنا على سجود التلاوة ليس بواجب بأن سجودها يجوز فعله على الراحلة من غير عذر على أنه ليس بواجب.

والثاني: أن يستدل بحكم يشاكل حكم الفرع ويجرى مجراه على حكم الفرع، ثم يقاس على أصل، كقولنا في ظهار الذمي: صحيح لأنه يصح طلاقه، فيصح ظهاره، فصحة قياس الطلاق على صحة الظهار لأنهما يجريان مجرى واحد، ألا تَرى أنهما يتعلقان بالقول ويختصان بالزوجة، فإذا صح ذلك دل دليل على صحة الآخر.

والثالث: أن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبَه، كقياس من قال: إن العبد يملك لأنه آدمي مخاطَب مثاب معاقَب، فملك كالحر. قال: فهذا وأمثاله يسمى «قياس الشبه» وفي صحته وجهان: أحدهما: يصح ،لأن عمرأمر أباموسى باعتباره، والثاني: المنع، لأنه لو جاز رَدُّ الفرع إلى الأصل بالشبَه لَوَجَب أن يصح كل قياس، لأنه ما من فرع إلا ويمكن رده إلى أصل بضرب من الشبَه. انتهى.
وقال الشيخ في «اللمع»: اختلف أصحابنا في قياس الشبَه، وهو تردُّد الفرع بين أصلين لشبَه أحدهما في ثلاثة أوصاف والآخر من وصفين فقيل: صحيح،

(١) أي الماوردي والروياني، كما يعرف من أول الكلام المنقول عنهما.

وللشافعي ما يدل عليه في أوائل «الرسالة» وأواخرها. وقيل: لا يصح، وتأول ما قاله الشافعي على أنه أراد به أن يرجح به قياس بكثرة الأشباه. ثم اختلف القائلون به في أنه هل يجب أن يكون حكماً وأن يكون صفة؟ على قولين قال: والأشبه عندي أن قياس الشبَه لا يصح.

وقال ابن القطان: قياس الشبه اختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن الشبه يعتبر في الصورة أخذا من قول الشافعي في الجنايات أن العبد إذا جُني / عليه اعتبرت قيمته بالحر لوقوعه بين أصلين: ٢٧٣/ب

احدهما: البَهيمة، لأنه سلعة فيتصرف فيها.

والثاني: الحر لأنه آدمي متعبَّد.

وقيل[1]: هذا خطأ، لأن القياس لا يصح حتى تستخرج العلة من المنصوص عليه، فيؤخذ في الفرع أكثر الأوصاف، فيلحق حكمه بحكم ذاك الأصل، وهذا لا ينقض به حكم الحاكم إذا خالف. وإن كان هناك علة أخرى توجب التحليل بها خمسة أوصاف، وعلة توجب التحريم بها خمسة أوصاف فيوجد فيها من أوصاف العلة المبيحة أكثر من المحرمة فيلحق ذلك بحكم التعليل، لأنه أكثر شبهاً. فإنه لو قيل: فما تقولون لو تساوى الجَرَيان في الأصلين وتساوت الأوصاف؟ قلنا: عنه جوابان أحدهما: يتوقف فيه لأنهما يتساويان وليس لأحدهما مزية على الآخر، وهذا أشبه من الأول.

والثالث: أن قياس الشبه أن تكون المسألة محتملة فتتحد بها فتقوم الدلالة على إلحاقها بأحد الأصول هو الأشباه. انتهى.

وقد وقع في كلام الشافعي رحمه الله ذكر «قياس علة الأشباه» فقيل هو قسيم «قياس العلة» وقيل هو «قياس العلة» إلا أنه جعل كثرة الأشباه ترجيحاً للعلة وقال القاضي في «التقريب»: ظاهر نص الشافعي يدل على الأول قال: وحكى أن أبا العباس بن سريج كان يقول: إن غلبة الأشباه هي العلة وأن الأشباه ثلاثة ما حكم فيه بالتحريم وله وصفان، وما حكم فيه بالتحليل وله وصف واحد وواسطة بينهما

---

(١) هذا هو الوجه الثاني في قياس الشبه

لم يحكم فيه بشيء. قال فإذا تردَّد بينهما كان رده إلى أشبههما أولى من رده إلى أبعدهما منه في الشبه. قال القاضي: وهذا محتمل لأن يكون ممن يرى الحكم بغلبة الأشباه من غير اعتقاد كونه علة، ويحتمل أن يريد أن رَدَّها إلى ما هو علة الحكم أولى من رده إلى ما بعد أن يكون علة. وقد قيل: إن هذا الذي كان يذهب إليه أبو العباس وأنكر القياس على شبه لم يعتبر كونه علة وقال الخفاف في «الخصال»: علة غلبة الأشباه صحيحة، والحكم بها جائز إذا كانت علة ما وصفنا، غير أنه لا يجوز الحكم فيها مع وجود العلة المستخرجة.

وأما الماوردي والروياني ففسرا قياس الشبه بما تقدم، وقسماه إلى نوعين: قياس تحقيق يكون الشبه في أحكامه، وقياس تقريب يكون الشبه في أوصافه. وقياس التحقيق مقابل لقياس المعنى الخفي وإن ضعف عنه.

(الأول) قياس التحقيق وهو ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يتردد حكم فرع بين أصلين فينتقض برده إلى أحدهما ولا ينتقض برده إلى الآخر، فيرده إلى الأصل الذي لا ينتقض برده إليه، وإن كان أقل شبهاً دون الأخر، وإن كان أكثر شبهاً، كالعبد يملك يتردد بين البهيمة والحر فلما انتقض رده إلى الميراث حيث لم يملك به وجب رده إلى البهيمة لسلامته من النقض، وإن كان شبهه بالأحرار أكثر.

والثاني: أن يتردد الفرع بين أصلين، فيسلم من النقض رده إلى كل واحد منهما، وهو بأحد الأصلين أكثر شبَهاً، مثل أن يشبه أحدَهما من وجه والآخر من وجهين، أو أحدَهما من وجهين والآخرَ من ثلاثة، فيرد إلى الأكثر. مثاله في الجناية على طرف العبد فيُردّده بين رده إلى الحر وإلى البهيمة، وهو يشبه البهيمة في أنه مملوك، ويورث عينُه، ويشبه الحر في أنه آدمي مخاطب مكلف يجب في قتله القود والكفّارة وجب رده إلى الحر في تقدير أرش طرفه دون البهيمة لكثرة شبهه بالحر.

الثالث: أن يتردد حكم الفرع بين أصلين مختلفي الصفتين، ويوجد في الفرع بعض كل واحد من الصفتين والأقل من الأخرى، فيجب رده إلى الأصل الذي فيه أكثر صفاته، مثاله ثبوت الربا في السقمونيا، لما تردد بين الخشب في الإباحة،

لأنه ليس بغذاء، وبين الطعام في التحريم، لأنه مأكول، فكان رده إلى الغذاء في التحريم وإن لم يكن غذاءً أولى من رده إلى الخشب في الإباحة وإن لم يكن غذاءً لأن الأكل أغلب صفاته.

الثاني: قياس التقريب وهو ثلاثة أضرب:

أحدها: تردد الفرع بين أصلين مختلفين صفةً، وقد جمع الفرع معنى الأصل فيرجع في الفرع إلى أغلب الصفتين، مثاله في المعقول أن يكون أحد الأصلين معلولاً بالبياض والآخر معلولاً بالسواد، ويكون الفرع جامعاً بين السواد والبياض فيعتبر بحاله، فإن كان بياضه أكثر من سواده رد إلى الأصل المعلول بالبياض ولم يكن للسواد فيه تأثير، وإن كان سواده أكثر من بياضه رد إلى الأصل المعلول بالسواد ولم يكن للبياض فيه تأثير، ومثاله في الشرع الشهادات، أمر الله تعالى فيها بقبول العدل ورد الفاسق، وقد علم أن أحداً غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يُمحض الطاعة حتى لا يشوبها شيء ويخرمها، فوجب اعتبار الأغلب في حالتيه: فإن كانت الطاعات أغلب حكم بعدالته، أو المعاصي أغلب حكم بفسقه.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: هذا الضرب لا يسمى قياساً، لأن القياس ما استخرج علة فرعه من أصله، وهذا قد استخرج علة أصله من فرعه، ولأن القياس إنما يصح إذا كان معنى الأصل موجوداً بكماله من الفرع، فإذا وجد بعض أوصافه لا يصح إلحاقه به. وهذا غلط، لأن صفة العلة مستخرجة من الفرع وحكم العلة مستخرج من الأصل، فالجمع بينهما موضوع بحكم العلة دون صفتها. وهذا كما تقول في الماء المطلق: إذا خالطه مائع طاهر كماء الورد ولم يغيره نُظِر: إن كان الماء أكثرَ حكمنا له بالتطهير وإن كان فيه ما ليس بمطهر، وإن كان ماء الورد أكثرَ حكمنا أنه غير مطهر وإن كان فيه ماء طهور، وأن الحادثة أشبهت كل واحد من الأصلين في بعض الأوصاف فلابد من تعريف حكمها، ولا يجوز إلحاقها بغير هذين الأصلين، لأنه لا يجوز إلحاقها بما لا يشبهها وتركه ما يشبهها، ولا إلحاقه بهما لتضادهما فكان أكثرها شبهاً أولى.

وقال القاضي أبو الطيب الطبري: هذا النوع في القياس ضعيف، لأنه يقاس

على ما يلحق به من غير علة، وذلك لا يجوز ولا يخلو الوصف الذي أشبه الأصل
١/٢٧٤ فيه من أن يكون علةَ الأصل، أو ليس بعلة / ، فإن كان علة فهو قياس العلة لا قياس الشبه، وإن لم يكن علة فلا يصح القياس بغير علة قال: ومعنى هذا عندك إذا تردد فرع بين أصلين وقاسه في كل واحد من الأصلين على أصله بعلة ظاهرها الصحة يحتاج إلى الترجيح لتغليب أحد الأوصاف لكثرة الشبه، فيكون ذلك على سبيل الترجيح.

الثاني: أن يتردد الفرع بين أصلين مختلفي الصفتين، والصفتان معروفتان في الفرع، وصفة الفرع تقارب إحدى الصفتين وإن خالفتها. مثاله في المعقول أن يكون أحد أصلين معلولاً بالبياض، والآخر بالسواد، والفرع أخضر لا أبيض ولا أسود، فرد إلى أقرب الأصلين شبهاً بصفتيه والخضرة أقرب إلى السواد، ومثاله في الشرع قوله تعالى: ﴿فجزاءٌ مِثلُ ما قَتَل من النَعَم﴾ [سورة المائدة / ٩٥] وليس المثل من النعم شبيهاً بالصيد في جميع أوصافه ولا منافياً له في جميعها، فاعتبر في الجزاء أقرب الشبه بالصيد. وقال أبو حنيفة رحمه الله: مثل هذا لا يكون قياساً، لأن القياسَ: ما وُجدت أوصاف أصله في فروعه، وأوصاف الأصل في هذا غير مقصودة في الفرع، فصار قياساً بغير علة. وهذا غلط، لأن الحادثة لابد لها من حكم، والحكم لابُدَّ له من دليل، فإذا لم يكن في الكتاب ولا في السنة ولا في الإجماع دليل عليها لم يبق لها أصل غير القياس كما في أقربهما شبَهاً بأصلٍ هو علة القياس. وقد جعله بعض أصحابنا اجتهاداً محضاً ولم يجعله قياساً.

والثالث: أن يتردد الفرع بين أصلين مختلفين، والفرع جامع لصفتي الأصلين وأحد الأصلين من جنس الفرع دون الآخر. مثاله أن يكون الفرع من الطهارة، وأحد الأصلين من الصلاة، والثاني من الطهارة. فيكون رده إلى أصل الطهارة لمجانسته أولى من رده إلى أصل الصلاة.

ثم قالا: وها هنا قسم رابع: اختلف أصحابنا في وروده، وهو أن يتردد الفرع بين أصلين فيه شبَه كل واحد من الأصلين، ولا يترجح أحدهما على الآخر بشيء، فمنع كثير من أصحابنا من وجوده وأحال تكافؤ الأدلة، لأنه لا يجوز أن يتعبد الله

العباد بما لم يوصلهم إلى علمه، ولكن رُبّما خفي على المستدل لقصوره في الاجتهاد فإن أعوزه الترجيح بين الأصلين عدل إلى التماس حكمه من غير القياس. وذهب الأكثرون إلى جواز وجوده، لأنه لما جاز أن يكون من الأدلة غامضة لما علم فيها من المصلحة جاز أن يكون فيها متكافئة لما رآه من المصلحة أن يكون لها حكم مع التكافؤ.

فعلى هذا اختلفوا في حكم ما تكافأت عليه الأدلة، وتردد بين أصلين حاظر ومبيح على وجهين:

أحدهما: المجتهد بالخيار في رده إلى أيّ الأصلين شاء، لأن الله تعالى لو لم يرد كل واحد منهما لنصب على مراده منهما دليلاً.

والثاني: يرده إلى أغلظ الأصلين حكماً وهو الحظر دون الإباحة احتياطاً، لأن أصل التكليف موضوع للتغليظ.

قالا: فصار أقسام القياس على ما شرحنا اثني عشر قسماً، ستة منها مختصة بقياس المعنى، منها ثلاثة في الخفي. وستة مختصة بقياس الشبه، منها ثلاثة في قياس التحقيق، وثلاثة في قياس التقريب.

وذكر امام الحرمين قياس التقريب بما حاصله يرجع إلى أنه استدلال من غير بناء فرع على أصل، ومن جملة كلامه قال: قد ثبت أصول معللة اتفق القائسون على عللها، فقال الشافعي: الحد في تلك الأصول معنوي، وجعل الاستدلالات قريبة منها وإن لم تكن بأعيانها حتى كأنها أصول معتمدة مثلاً، والاستدلال معتبر بها، واعتبار المعنى بالمعنى تقريباً أولى من اعتبار صورة بصورة لمعنى جامع. ثم مثّل الإمام ذلك بتحريم وطء الرجعية بأنه معلل عند الشافعي بأنها متربصة في تبرئة الرحم وتسليط الزوج على رحمها في الزمان الذي تؤمر فيه بالتربص للتبرئة تناقض، وهذا معنى معقول. وأن المرأة لو تربصت قبل الطلاق واعتزلها الزوج لم يعتد بذلك عنده، ولو طلب الشافعي لهذا أصلاً لم يجده، ولكنه قريب من القواعد. ومن قاس الرجعية على البائن لم يتم له ذلك، لأن المخالف يقول: البينونة هي المستقلة بتحريم الوطء والرجعية ليست مثلها.

النوع الثالث قياس العكس

وهو إثبات نقيض الحكم في غيره لافتراقهما في علة الحكم، كذا عرفه صاحب «المعتمد» و «الأحكام» وغيرهما. وقال الأصفهاني: إنه غير جامع، لأنه من جملة أنواع العكس الملازمة الثابتة بين الشيئين: الملزوم نقيض المطلوب، واللازم منتف. والدليل على الملازمة القياس، كقولنا: لو لم تجب أولاً على الصبي لما وجبت على البالغ، قياساً على الوجوب على الصبي، واللازم منتفٍ إجماعاً فينتفي الملزوم. انتهى وقد وقع في الكتاب والسنة استعمال هذا النوع، قال الله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهةٌ إلا الله لفسدتا﴾ [سورة الأنبياء / ٢٢] وقال ﷺ (وفي بُضع أحدِكم صدقة)، قالوا: يا رسول الله، يأتي أحدنا شهوته ويؤجر؟ قال: (أرأيتم لو وضعها في حرام) يعني: أكان يعاقب؟ قالوا: نعم، قال «فمَهْ» يعني: أنه إذا وضعها في حرام يأثم، كذلك إذا وضعها في حلال) فقد جعل النبي ﷺ نقيض حكم الوطء المباح وهو الإثم في غيره وهو الوطء الحرام، لافتراقهما في علة الحكم وهو كون هذا مباحاً وهذا حراماً.

وقد اختلف في تسميته قياساً فقيل: إنه قياس حقيقة، وقال صاحب «المعتمد» هو قياس مجازاً، وقيل: لا يسمى قياساً، وبه صرح ابن الصباغ في «العُدّة»، لأن غايته تمسكٌ بنظم التلازم وإثباتٌ لإحدى مقدمتيه بالقياس. وذكر الشيخ أبو اسحاق في «الملخص» أن الشافعي رحمه الله تعالى احتج به على أبي حنيفة في إبطال علته في الربا في الأثمان فقال: لو كان الفضة والحديد يجمعهما علة واحدة في الربا لم يجز استلامُ أحدهما في الآخر، وكذلك الحنطة والشعير لو جمعهما علة واحدة لم يجز استلامُ أحدِهما في الآخر، فلما جاز بالإجماع استلام الفضة في الحديد دل على أنه لم يجمعهما علة واحدة.

قال: واختلف أصحابنا في الاستدلال به على وجهين: أحدهما: أنه لا يصح
٢/ب و «أصحهما» وهو / المذهب أنه يصح. وقد استدل به الشافعي في عدة مواضع، والدليل عليه أن الاستدلال بالعكس استدلال بقياسٍ مدلولٍ على صحته بالعكس، وإذا صح القياس في الطرد وهو غير مدلول على صحته فلأَنْ يصح الاستدلال بالعكس وهو قياس مدلول على صحته أولى، ويدل عليه أن الله تعالى

دل على التوحيد بالعكس فقال تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهةٌ إلا الله لفسدَتا﴾ [سورة الأنبياء / ٢٢] ودل على أن القرآن من عنده بالعكس، قال تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [سورة النساء / ٨٢].

قلت: وقد احتج به الشافعي في «المختصر» فقال في زكاة الخلطة: ولما لم أعلم مخالفاً إذا كان ثلاثة خلطاء لو كان لهم مائة وعشرون أخذت منهم واحدة فَصُدِّقوا صدقة صدقة الواحد فنقصوا المساكين شاتين من مال الخلطاء الثلاثة الذين لو تفرقِ مالهم كان فيهم ثلاث شياه لم يجز إلا أن يقولوا لو كانت أربعون بين ثلاثة كانت عليهم شاة لأنهم صدّقوا الخلطاء صدقة الواحد. انتهى فقاس وجوب واحدة من أربعين لثلاثة خلطاء على سقوط اثنتين في مائة وعشرين لثلاثة خلطاء.

وحكى الشيخ أبو حامد في «تعليقه» مناظرة جرت بين الشافعي ومحمد بن الحسن، فقال الشافعي لمحمد بن الحسن: لا قود على من شارك الصبي، فقال: لأنه شارك من لا يجري عليه القلم، فقال له الشافعي: فأوجِب القودَ على من شارك الأب لأنه شارك من جَرى عليه القلم، وإذا لم توجب على شريك الأب فهو ترك لأصلك.

قال أصحاب أبي حنيفة: هذا السؤال لا يلزم محمداً، لأن محمداً علّل بأنه شارك من لا يجري عليه القلم، فنقيضه أنه يوجد من شارك من لا يجري عليه القلم ومع هذا يجب عليه القود، فأما من شارك الأب فهو عكس علته، لأنه شارك من يجري عليه القلم.

أجاب أصحابنا عن هذا، فقال الشيخ أبو علي بن أبي هريرة: هذا يلزم محمد ابن الحسن، وذلك أن العلة على ضربين: علة للأعيان، وعلة للجنس، فإذا كانت العلة للأعيان انقضت من وجه واحد وهو أن توجد العلة ولا حكم كقولك: لأنه مرتد فوجب أن يقتل، فالنقض أن يوجد مرتد مع أنه لا يقتل. والثانية علة الجنس فهذه تنقض من وجهين: أن توجد العلة ولا حكم، وأن يوجد الحكم ولا علة، كقولك: علة القتل القتل، فكأنه قال: لا قتل إلا بقتل، فهذه تنقض بما قلناه: إن قتل بغير قتل انتقضت العلة، وإن لم يقتل مع وجود القتل

انتقضت العلة. وإذا ثبت هذا فعلة محمد بن الحسن للجنس، لأنه علل سقوط القود عن الشريك دون شريك من لا يجرى عليه القلم، فهذه للجنس فينتقض من وجهين: أن يوجد العلة ولا حكم وأن يوجد الحكم ولا علة فقد أوجد الحكم ولا علة فبطل قوله.

قال الشيخ أبو حامد: وكنت أجبت بجواب آخر، وهو أن الشافعي ألزمهم العكس بناءً على أصلهم، لأن علة العكس عندهم دليل تناقضهم في العكس.

وجواب آخر جديد وهو أن محمد بن الحسن فرّق بين مسألتين فطالبه الشافعي بالفرق بين شريك الصبي حيث قلت لا قود عليه، وقد قلت إذا عفا الولي عن أحد القاتلين كان على شريكه القود، فقال محمد: لأن شريك الصبي قد شارك من رفع عنه القلم وليس كذلك ما إذا عفا الولي عن أحدهما لأنه شارك مَنِ القلمُ جارٍ عليه، فقال الشافعي: هذا باطل بما إذا شارك الأب في قتل ولده، لأنه شارك مِنِ القلمُ جارٍ عليه ومع هذا لا قود عليه عندك.

فأما المزني فإنه تكلم على مسائل الشافعي فإنه قال: قد شرك الشافعي محمد بن الحسن فيما أنكر عليه فإنه أسقط القود عن شريك الخاطىء وأوجبه على شريك الصبي ومعناهما واحد. قلنا له: هذا على القولين إن قلنا في حكم الخطأ فلا قود على شريكه كمن شارك الخاطىء لأن معناهما واحد، فإن قلنا عمدُه عمد، فعلى شريكه القود، لأن معناهما مختلف. ثم يقال للمزني: قد كسر الشافعي فرق محمد بن الحسن، فأنت أوردت كلاماً ينقض الكسر وإنما تُناقَضُ العِللُ، فأما الكسر فلا يناقض، فسقط، هذا.

وقال الشيخ أبو حامد في «تعليقه» في باب مسح الخف، في تعليل جواز الاختصار[1] على الأسفل: لما كان أسفل الخف كظاهره في أنه لا يجوز المسح عليه إذا كان متمزقاً وجب أن يكون أسفله كأعلاه في الاقتصار عليه بالمسح إذا كان صحيحاً. ثم إن الشيخ أبا حامد رد هذا التعليل بأنه قياس عكس فكأنه رد قياس العكس.

(١) كذا في الأصول. . والصواب: (الاقتصار)

النوع الرابع | قياس الدلالة

وهو أن يكون الجامع وصفاً لازماً من لوازم العلة، أو أثراً من آثارها، أو حكماً من أحكامها، سُمّي بذلك لكون المذكور في الجميع دليل العلة لا نفسَ العلة. فالأول. كقياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة الملازمة. والثاني: كقولنا في القتل بالمثقل قتل أثِم به صاحبه من حيث كونُه قتلًا، فوجب فيه القصاص كالجارح، فكونه إثماً ليس هو بعلة بل أثر من آثارها. والثالث: كقولنا في مسألة قطع الأيدي باليد الواحدة إنه قطع موجبٌ لوجوب الدية عليهم فيكون موجباً لوجوب القصاص عليهم، كما لو قتل جماعةٌ واحداً فوجوب الدية على الجماعة ليس نفسَ العلة الموجبة للقصاص بل حكم من أحكام العلة الموجبة للقصاص، بدليل اطرادها وانعكاسها، كما في القتل العمد العدوان والخطأ وشبه العمد.

واختلف فيه هل هو قسم برأسه، أو هو دائر بين المعنى والشبه؟ وقال الإمام: قياس الدلالة هو ما اشتمل على ما لايناسب بنفسه ولكنه يدل على معنى جامع، ثم قال: ولا معنى لعَدِّه قسماً على حياله، فإنه يقع تارة منبئاً عن معنى، وتارة عن شبه، وهو في طَوْرَيْه لا يخرج عن قياس المعنى أو الشبه. وقال الغزالي في «معياره»: الحَدُّ الأوسط إذا كان علةً للأكبر سماه الفقهاء «قياس العلة» وسماه المنطقيون «برهان اللِمَ» أي: ذكر ما يُجاب به عن لِمَ. وإن لم يكن علة سماه الفقهاء «قياس الدلالة» وسماه المنطقيون «قياس البرهان» أي هو دليل على أن الحَدَّ الأكبر موجود في الأصغر من غير بيان علة. فالأول: كقولك: هذا الإنسان شبعان لأنه / أكل الآن، وقياس الدلالة عكسه، وهو أن يستدل بالنتيجة على المنتج فيقول شبعان فإذا هو قريب العهد بالأكل وقياس العلة: هذه عين نجسة فلا تصح الصلاة معها، وفي قياس الدلالة: هذه عين ليست تصح الصلاة معها فإذا هي نجسة. ١/٢٧٥

النوع الخامس في الفارق

وقد اختلف في تسميته قياساً أو استدلالاً، والأول قول إمام الحرمين، والثاني قول الغزالي، لأن القياس يقصد به التسوية، وإنما قصد نفي الفارق بين المحلَّيْن، وقد جاء في ضمن ذلك الاستواء في العلة، والقياس هو الذي يبنى على العِلة ابتداء وهذا لم يبنَ على العلة، وإنما جاءت فيه ضمناً.

وزعم إمام الحرمين أن الخلاف لفظي. ونازعه ابن المنير؛ فإن القائل بأنه قياس يقول: اللفظ منقطع الدلالة لغةً عن الفرع ساكتٌ عنه، والحكم فيه إنما يتلقى من القياس المأذون فيه بالإجماع. والقائل بأنه استدلال يقول: لفظ الأصل يتناول الفرع من جهةٍ ما، لكنهما اتفقا على أنه لا يتناول الفرع بالمطابقة على حد تناول الأصل، وفصّل الإمام في موضع آخر فقال: الوجه عندنا إن كان في اللفظ إشعار به فلا نسميه قياساً، كقوله ﷺ: (من أعتق شِركاً له في عبد قُوِّم عليه) فهذا وإن كان في ذَكَرٍ فالعبوديةُ مستعملة في الأمة وقد قيل للأمة عبدة. وأما إذا لم يكن لفظ الشارع مشعراً به فهو قياس قطعي، كإلحاق الشافعي رحمه الله عَرَق الكلب بلعابه في العَدَد والتعفير. وفي دعوى القطع في الثاني نظر.

النوع السادس ما هو أولى من المنصوص

كالضرب على التأفيف وسبق أول الباب.

تنبيه:

أعلى هذه الأقسام ما كان في معنى المنصوص حتى اختلف أنه لفظي أو قياس وهو القطعي، ثم يليه قياس المعنى، ثم قياس الدلالة، ثم قياس الشبَه وهي المظنونات. والإلحاقُ بنفي الفارق تارةً يكون قطعياً، وتارة يكون ظنياً، لأن الإلحاق يجيء هكذا تارة وتارة. ويأتي في الترجيحات.

البَابُ الخَامِسُ

فِيمَا يَجْرِي فِيهِ القِيَاسُ

وفيه مسائل.

مسألة

قال ابن عبدان في شرائط الأحكام: شرط القياسِ الصحيحِ حدوثُ حادثة تؤدي الضرورة إلى معرفة حكمها، لأن النص أقوى من القياس. قال ابن الصلاح: والأول يأباه وضع الأئمة الكتب الطافحة بالمسائل القياسية من غير تقييد بالحادثة، والثاني غريب وإنما يعرف ذلك بين المناظرين في مقام الجدل قلت: وكأنه جرى على ظاهر حديث معاذ فإنه يُفِهم عدمَ مشروعية القياس عند وجدان النص، وهو ظاهر قول الشافعي: الأصل قرآن وسنة، فإن لم يكن فقياس عليهما. لكن هذا في العمل به لا في صحته في نفسه، وقد قال أبو زيد في «التقويم»: قال الشافعي: يجوز أن يكون الفرع حادثة فيها نص فيزداد بالقياس ما كان النص ساكتاً عنه، ولا يجوز إذا كان مخالفاً للنص، لأن الكلام وإن ظهر معناه يحتمل البيان الزائدَ ولا يحتمل الخلاف، فيبطل القياس إذا جاء مخالفاً. وقال الكيا: لايمتنع القياس مع وجود النص، وفائدته تشحيذ الخاطر. وستأتي المسألة في شروط الفرع.

مسألة

يجوز إثبات الحدود والكفارات والمقدَّرات التي لا نص فيها ولا إجماعَ بالقياس عندنا خلافاً للحنفية، قاله القاضي أبو الطيب وسليم وابن السمعاني والأستاذ أبو منصور. قال: فأما الاستدلال على المنصوص عليها بالقياس فجائز وفاقاً وحكى الباجي عن أصحابهم كقولنا، وحكاه القاضي في «التقريب» عن الجمهور من أصحاب مالك والشافعي وغيرهما وقال: إنه الصحيح المختار. وقد قال الشافعي

رحمه الله في «الأم»: «ولا يُقطع من قطاع الطريق إلا من أخذ منهم ربعَ دينارٍ فصاعداً، قياساً على السنة في السارق ويتجه أن يخرج له في هذه قولان من اختلاف قوله في تحمل العاقلة الأطراف وأُروش الجراحات والحكومات، فإنه قال في القديم: لا يُضرب على العاقلة لأن الضرب على خلاف القياس، لكن ورد الشرع به في النفس فيقتصر عليها، ولهذا لا قسامة ولا كفارة في الأطراف. والمشهور أنها تضرب عليهم كدية النفس قياساً بل أولى لأنه أقل.

وقال الماوردي والروياني: الذي يثبت به القياس في الشرع هو الأحكام المستنبطة من النصوص، فأما الأسماء والحدود في المقادير ففي جواز استخراجها بالقياس وجهان: أحدهما: يجوز إذا تعلق بأسماء الأحكام كتسمية النبيذ خمراً لوجود معنى الخمر فيه، ويجوز أن يثبت المقادير قياساً كما قدرنا أقل الحيض وأكثره، وهذا اختيار ابن أبي هريرة، لأن جميعها أحكام والثاني: لا يجوز لأن الأسماء مأخوذة من اللغة دون الشرع، ومعاني الحدود غير معقولة والمقادير مشروعة انتهى. وفي بعض النسخ أن الأول هو الصحيح لكن نقل في كتاب الصيام عن علي بن أبي هريرة أنه أوجب بالأكل والشرب كفارةً فوق كفارة المرضع والحامل ودون كفارةِ المجامع. قال: وهذا مذهب لا يستند إلى خبر ولا إلى أثر ولا قياس، حكاه عنه الرافعي. وقال صاحب «الذخائر» وقد حكى أنه لا وقص في النقدين فيجب فيما زاد على النصاب بحسابه خلافاً لأبي حنيفة وأنه اعتبره بالماشية. قال: وهو فاسد لأنه قياس في غير محله سيما على رأيهم فإن القياس في المقدرات ممنوع. انتهى.

وقال الأصحاب فيما إذا قلنا يمسح على الجبيرة بالماء، هل يتقدر مدة المسح بيوم وليلة للمقيم وثلاثة للمسافر؟ وجهان، أصحهما: لا، لأن التقدير إنما يعرف بنقل وتوقيف ولم يرد، ونقل القاضي في «التقريب» والشيخ في «اللمع» عن الجُبَّائي مثلَ قول الحنفية. قالا: وقيل: يجوز إثبات ذلك بالاستدلال دون القياس. وقال آخرون: لا يجوز مطلقاً. وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: منع بعض أهل الكوفة جريان القياس في الزكاة والحدود / والمقادير، وربما ألحق بها الكفارات ٢/ب
قال: وما من باب إلا ولهم فيه ضرب من القياس ولا تعلق لهم بغيره، والظاهر

أنهم استعملوه في الوصف إذا ثبت بغير الأصل، ومنعوه في الإيجاب، وجوزوه في الدرك. انتهى وذكر أبو عبد الله الصيمرى من الحنفية في كتابه في الأصول أنه روى عن أبي يوسف إثبات الحدود بخبر الواحد، قال: فيجوز على قوله إثباته بالقياس ويجوز أن يقال خبر الواحد مقدم على القياس واحتج الشيخ في «اللمع» بأن هذه الأحكام يجوز إثباتها بخبر الواحد فجاز إثباتها بالقياس كسائر الأحكام وهذه العلة تبطل بالنسخ وقد صار المزني إلى أن أقل النفاس أربعة أيام لأن أكثر النفاس مثل أكثر الحيض أربع مرات فليكن أقله مع أقله كذلك، وخالفه الأصحاب وقالوا أقله ساعة فقد خالفوا الأصل.

وقال ابن السمعاني: منع أصحاب أبي حنيفة جريان القياس فيما ذكرناه وقال أبو الحسن الكرخى لا يجوز تعليل الحدود والكفارات والعبادات، ولهذا منع من قطع النباش بالقياس، ومنع من إيجاب الحد على اللواط بالقياس، ومنع من الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس، ومنع من إيجاب الكفارة في قتل العمد بالقياس قال: ولا فرق في الكفارات الجارية مجرى العقوبات وبين ما لا يجرى مجرى العقوبات، ومنع أيضاً من إثبات النُصُب بالقياس. قال: ولهذا الأصل لا تجب الزكاة في الفُصْلان وصغار الغنم. والأصح على مذهبنا جواز القياس في المقادير. ومنع الكرخى أيضاً أن يعلل ما رخص فيه لنوع مساهلة كأجرة الحمام، وقطع السارق، والاستصناع على أصولهم فيما جرت العادة فيه مثل الخفاف والأواني وغير ذلك.

وقد تتبع الشافعي مذهبهم وأبان أنهم لم يَفُوا بشيء مما ذكروه فقال الشافعي: أما الحدود فقد كثرت أقيستكم فيها تعديتموها إلى الاستحسان وهو في مسألة شهود الزنى فإنهم أوجبوا الحد في تلك المسألة ونصّوا أنه استحسان. وأما الكفارات فقد قاسوا الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع، وقاسوا قتل الصيد ناسياً على قتله عامداً مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى: ﴿ومن قتله منكم متعمداً﴾ [سورة المائدة / ٩٥] وأما المقدرات فقاسوا فيها ومما أفحشوا في ذلك تقدير عدد الدلاء عند وقوع الفأرة ثم أدخلوا تقديراً على تقدير فقدروا للحمام غير تقدير العصفور.

والفأرة، وقدّروا الدجاجة على تقدير الحمامة وقدروا الخرص بالقلتين في العَشر. وأما الرخص فقد قاسوا فيها وتناهوا في القصد فإن الاقتصار على الأحجار في الاستجمار من أظهر الرخص ثم اعتقدوا أن كل نجاسة نادرة أو معتادة مقيسة على الأثر اللاصق بمحل النجو، وانتهوا في ذلك إلى نحو نفي إيجاب استكمال الأحجار مع قطع كل منصف بأن الذين عاصروا النبي ﷺ فهموا هذا التخفيف منه في هذا الموضع لشدة البلوى.

ثم قال الشافعي رحمه الله تعالى: ومن شنيع ما قالوا في الرخص، إثباتهم لها على خلاف وضع الشرع فيها فإنها شرعت تخفيفاً وإعانة على ما يعانيه المرء في سفره من كثرة أشغال قاسوها في سفر المعصية. فهذا الذي ذكروه يزيد على القياس إذ القياس تقدير المنصوص عليه قراره[1] وإلحاق غيره به، وهذا قلب الموضوع المنصوص في الرخص الكلية قال ابن السمعاني: وليس كل من هذه المذكورات يجوز القياس فيها بل الضابط أن كل حكم جاز أن يستنبط منه معنى مَخيل من كتاب أو سنة فإنه معلَّل، ومالا يصح منه مثل هذا لا يعلل سواء كان من الحدود أو الكفارات. ثم قد تنقسم العلل أقساماً، فقسم يعلل جملته وتفصيله وهو كل ما يمكن إبداء معنى من أصله وفرعه، وقسم يعلل جملته لا تفصيله لعدم اطراد التعليل في التفاصيل، وقسم آخر لا تعلل جملته. لكن بعد ثبوت جملته تعلل تفاصيله، كالكتابة والإجارة وفروع تحمل العاقلة. وقد يوجد قسم لا يجري التعليل في جملته وتفاصيله، كالصلاة وما تشتمل عليه من القيام والسجود وغيره وربما يدخل فيه الزكاة ومقادير الأنصبة والأوقاص انتهى.

وقال الكيا: نقل عن زعماء الحنفية امتناع القياس في التقديرات والحدود والكفارات والرخص، ولذلك منعوا إثبات حد السارق في المختلس. وحكي عن أبي حنيفة ما يدل على ذلك، فإنه لم يثبت لهذا المحصر بدلاً عن الصوم وقال إنه يقتضي إثبات عبادة مبتدأة وكان يقول إن النصُب لا يصح أن تبتدأ بقياس ولا بخبر الواحد ولذلك اعتد في إسقاط الزكاة في الفصيل، وكان يجوّز أن يعمل القياس في نصب ما قد يثبت الزكاة فيها، كما يجوز أن يعمل القياس في صفة العبادة من

(١) كذا في جميع الأصول، ولعله محرف عن «تقرير المنصوص عليه قراره»

وجوب وغيره، ولذلك قبلوا خبر الواحد في إثبات النصاب فيما زاد على المائتين، وفي وجوب الوتر. فقيل لهم: تكلم الناس في الحدود والأيمان بالقياس، فأجابوا أنه ليس لأجل إثبات حدٍّ به، وإنما تكلموا لبيان الشُبَه المسقطة له مع تحقق إثباتها، وسقوط الحد ليس بحدٍّ فيصح القياس. وأوجبوا الكفارة على القتل قياساً على المجامع، وعلى المرأة كالرجل، وعلى المجامع ناسياً في الإحرام، كما لو قتل الصيد خطأ وليس في ذلك شيء من نص ولا عموم ولا إجماع. فأجابوا بأن هذا لم نعلمه قياساً بل استدلالاً بالأصول على الأحكام مغاير للقياس لنحو السر[1]. وهذا كله مردود، لأنه لا شيء فيها غير القياس.

ثم بيَّن ذلك وأطال، وقال: الذي يستقيم مذهباً للمحصل على ما يراه أن أبا حنيفة إنما قال ذلك في إجراء القياس في أصول الكفارات وأصول الحدود كإلحاق الردة، والقذف بالقتل في الكفارة وكإلحاق من يكاتب الكفار ويطلعهم على عوراتنا بالسارق من حيث إن ذلك يقتضي التصرف في علائق غُيَّب لا يُهتدى إليه فانعدم طريق القياس. فامتنع القياس من حيث إن الذي يكاتب الكفار وإن زاد ضرر فعله على ضرر السارق الواحد فهو بالإضافة إليَّ سارق / واحد، أما بالإضافة إلى ١/٢٧٦
الجنس فلا من حيث إن السرقة مما يتشوف إليها الرَعاع بخلاف مكاتبة المسلم فإنها لا تكاد توجد، أو لا يظهر استواء السبب، فكل ما كان من هذا الجنس فلا يجري فيه القياس لفقد الشرط.

---

(١) كذا في جميع الأصول

تنبيهات

الأول: أشار الغزالي رحمه الله إلى أن الجاري في الحدود والكفارات ليس قياساً بل هو تنقيح المناط وكذلك في الأسباب، ونازعه العبدري في الأسباب، وقال: هي تخريج، لا تنقيح.

الثاني: قال بعضهم: المراد بجريانه في الحدود زيادةُ عقوبةٍ في الحد، لوجود علة تقتضي الزيادة، كزيادة التعزير في حق الشرب وتبليغه إلى ثمانين، قياساً على حد القذف. أما إنشاء حَدٍّ بالقياس على حد فلا يجوز بالاتفاق.

الثالث: ذكر في «المحصول» تبعاً للشيخ في «اللمع» أن العاداتِ لايجوز القياس فيها ومثّله بأقل الحيض وأكثره، وهذا مخالف لتمثيل الماوردي رحمه الله السابق، لأنه مثل به للمقادير وقد خطّأ من قاس في العبادات بأن هذا أمر وجودي، فإما أن يكون القياس لإثبات ذلك الموجود في محل آخر ففاسد، لأن الأمور الوجودية لا تطّرد على نظام واحد، لأنه ليس حكماً شرعياً حينئذ، وإما أن يكون لإثبات الحكم: فإن كانت العادة موجودة في هذا الفرع أثبتنا الحكم فيها فلا حاجة إلى الأصل لأنه مساوٍ للفرع حينئذ في سبب الحكم، وإن لم يبين وجوده فالحكم مثبت لانتفاء علته.

الرابع: أن سبب وضع هذه المسألة فيما ذكره ابن المنير أن أبا حنيفة قد اشتهر عنه القول بالقياس والإقبال على الرأي والتقليل من التوقيف والأحاديث، فتبرأ أصحابه من ذلك فأظهروا أنهم امتنعوا من الرأي والقياس في كثير من القواعد التي قاس فيها أصحاب الحديث. قلت: وكذلك منعهم من التعليل بالعلة القاصرة فهم يدّعون أنّا أقْوَلُ بالقياس منهم.

الخامس: سبق أن أبا حنيفة منع القياس في الكفارات ثم أوجب الكفارة على المفطر بغير الجماع، والشافعي مع أنه حُكي عنه جواز القياس فيها فإنه لا يوجب

الكفارة في غير الوقاع. ولهذا قال بعض الفقهاء: ما أجْدرَ كُلاًّ من الإمامين أن يتحل في هذه المسألة مذهب صاحبه، يعني: أن قياسَ القول بالقياس في الكفارات عدمُ تخصيصها بالوقاع دون سائر المفطرات، وقياس عدم القياس عدم إيجاب الكفارة في غير الوقاع. وهذا القول جهلٌ بمدارك الأئمة، فإنهم وإن أثبتوا بالحديث المأمور به بالكفارة بمطلق الإفطار فهذا المطلق هو المقيَّد بالجماع، وقد يمكن أن يبنى الخلاف في القياس في الكفارات على أنه هل يجب على المجتهد البحث عن كل مسألةٍ مسألةٍ هل يجرى القياس فيها أم لا؟ وهل قام الدليل على أن أدلة القياس عامة بالنسبة إلى آحاد المسائل؟ وأن العلة الجامعة بين الأصل والفرع في صورةِ الخلاف الخاصة صحيحة معتبرة في نظر الشرع وخَلِيّة عن الاعتبار؟ وقد أشار ابن السمعاني إلى هذا البناء المذكور.

مسألة

قال في «المحصول: مذهب الشافعي جواز القياس في الرخص، وهو ظاهر كلام ابن السمعاني فيما سبق. وليس كذلك، فقد نص الشافعي في «البويطي» على امتناع القياس، فقال في أوائله: لا يُتعدَّى بالرخصة مواضعُها وقال في «الأم»: لا يقاس عليه. وكذلك إن حرم جملة وأحل بعضها. وكذلك إن فرض شيئاً رخص رسول الله ﷺ التخفيف في بعضه. ثم قال: وما كان لله فيه حكم منصوص ثم كانت للرسول سنة بتخفيف في بعض الفرض دون بعض عُمِل بالرخصة فيما رخص فيه دون ما سواها ولم نقس ما سواها عليها. وهكذا ما كان لرسول الله ﷺ من حكم عام لشيء ثم سن فيه سُنّةً تفارق حكم العام، كمسح الخفين والعرايا» هذا لفظه، وذكر في «الرسالة» مثله، وقال في موضع آخر من «الأم»: ولا يقاس إلا ما عقلنا معناه، ولهذا قلنا في المسح على الخفين لا يقاس عليها عمامةٌ ولا بُرقع ولا قُفّازان وكذلك القسامة. وفي موضع آخر: إن المحرم لا يتحلل بالمرض، والتحلل رخصة فلا يتعدى بها مواضعها. كما أن المسح على الخف رخصة فلم يقس عليه مسح العمامة. انتهى.

وجرى على ذلك جماعة من أصحابنا منهم الأستاذ أبو منصور البغدادي فقال: لا يجوز القياس عندنا على الرخص وعللوه بأنها تكون معدولاً بها عن الأصل وما

عدا محل الرخصة يبقى على الأصل، وقال القاضي الحسين في «تعليقه»: لا يجوز القياس في الرخص، ولهذا لما كان الأصل غسل الرجلين ثم رُخّص في محل الخُفِّ المسحُ للضرورة فلا يقاس عليه مسح القلنسوة والعمامة. والأصل أن من تلبس بالإحرام لا ينقضي عنه إلا بالإتمام، ورخص للمحصَر بالعدوِّ في التحلل، ثم لا يقاس عليه المصدود بالمرض. والأصل أن لا يضمن الميت. فأوجب الغرة في الجنين لا على القياس ثم لا يقاس عليه سائر الرخص. والأصل أن الجناية توجب على الجاني فاستثنى منه جناية الخطأ ثم لا يقاس عليها غيرها.

وقال إلكيا: إنما نمنع القياس على الرخص إذا كانت مبنيّة على حاجات خاصة لا توجد في غير محل الرخصة فيمتنع القياس لعدم الجامع كغير المسافر يعتبر بالمسافر في رخص السفر إذ يتضمن إبطال تخصيص الشرع. وقد يمتنع أيضاً مع شمول الحاجة إذا لم يَبِن عندنا استواء السببين في الحاجة الداعية إلى شرع القصر مع أن المريض خفف عنه في بعض الجهات ذلك في الرخصة سادّاً لحاجته، كالقعود في الصلاة، وذلك تخفيف في الأركان مقابل للتحفيف في عدد الركعات. انتهى. وألحق القاضي عبد الوهاب القياس على الرخص بالقياس على المخصوص وسيأتي فيه التفصيل الآتي قال: ويحتمل أن يكون المنع عنه لأن علته قاصرة عليه، لا من حيث كونه رخصة. وقال القرطبي: يحتمل التفصيل بين أن لا يظهر ٢٧٦/ب للرخصة معنى / فلا يقاس عليها وبين أن يظهر فيقاس، وينزل الخلاف على هاتين الحالتين. ورأيت في كلام بعض المالكية التفصيل بين أن يكون الأصل المقيس عليه منصوصاً فيجوز، وبين أن يكون اجتهاداً فلا. فحصل مذاهب.

[أمثلة للقياس في الرخص]

وقد استعمل أصحابنا القياس في الرخص وفيما سبق فلنشِر إلى ذلك أدنى إشارة، فإنه يعز استحضاره:

ومنها: ان السلم رخصة ورد مقيَّداً بالأجل وجوزه أصحابنا حالاً، لأنه إذا جاز مؤجَّلاً مع الغرر فلأنْ يجوز حالاً أولى، لقلة الغرر وقد ينازَع في كون هذا قياساً،

وإنما هو من باب دلالة الفحوى، أي مفهوم الموافقة، وفي كونها قياساً خلاف. على أن الغزالي في المستصفى أبدى في كون السلم رخصة احتمالين له.

ومنها: ثبت في صحيح مسلم النهي عن «المزابنة» وهي بيع الرطب على النخل بالتمر. ثم ورد الترخيص في «العرايا» وهي بيع الرطب على النخل بتمر في الأرض كذلك مفسراً من طريق زيد بن ثابت وغيره، وألحق أصحابنا به العنب بجامع أنه زكوي يمكن خرصه ويدخر بالسنة، فكان كالرطب وإن لم يشمله الاسم. قال ابن الرفعة: وكلامُ الشافعي في «الأم» يدل على أن الأصل الرطب، والعنبُ مقيسٌ عليه، ولكن الماوردي في «الحاوي» حكى خلافاً فقال: اختلف أصحابنا، هل جازت الرخصة في الكرم نصّاً أو قياساً؟ على وجهين: أحدهما: وهو قول البصريين أنها نص فرووا عن زيد بن ثابت أن النبي ﷺ أرخص في العرايا، والعرايا: بيع الرطبِ بالتمر والعنبِ بالزبيب. والثاني: وهو قول أبي علي ابن أبي هريرة وطائفة من البغداديين أنها جازت قياساً على النخل لبروز ثمرتها وإمكان الخرص فيهما وتعلق الزكاة بهما. قلت: والظاهر ترجيح الثاني وهو الذي يدل عليه كلام الشافعي. وما ذكره الأولون عن زيد بن ثابت غير ثابت بل المعروف عنه خلافه. وقد روى البخاري عنه في صحيحه أنه عليه الصلاة والسلام رخص بعد ذلك في بيع العرية بالرطب أو بالتمر ولم يرخص في غيره، ومن توابع ذلك أنه هل يلتحق بهما ما سواهما من الأشجار؟ قولان، مَدركهما جواز القياس في الرخص، والأصح أنه لا يلحق.

ومنها: أن الصلاة تحرم عند الاستواء، واستثنى يوم الجمعة لحديث أبي هريرة فيه، وهل يستثنى باقي الأوقات في يوم الجمعة؟ فيه وجهان: أحدهما: نعم كوقت الاستواء تخصيصاً ليوم الجمعة وتفضيلاً له، (وأصحهما) المنع، لأن الرخصة قد وردت في وقت الاستواء خاصة، فلا يلحق به غيره لقوة عموم النهي.

ومنها: الرخصة في مسح الخف وردت وهي مقصورة على الضرورة فلا يلحق بها الجرموق ـ على الجديد ـ لأن الحاجة لا تدعو إليه فلا تتعلق الرخصة به. واستشكل هذا بتجويز المسح على الخف الزجاج والخشب والحديد.

ومنها: لو مسح أعلى الخف وأسفله كفى وهو الأكمل، لوروده في معجم الطبراني من حديث جابر، وفي الاقتصار على الأسفل قولان، أصحهما: المنع، لأنه رخصة فيقتصر على الوارد.

ومنها: التيمم للفرض رخصة للضرورة، وفي جوازه للنافلة خلاف.

ومنها: النيابة في حج الفرض عن المعضوب رخصة، كما صرح به القاضي الحسين وغيره. ولو استناب في حج التطوع جاز في الأصح.

ومنها: أن الرخصة وردت فيمن أقام ببلدٍ لحاجةٍ يتوقعها كلَّ وقت فله أن يقصُرَ ثمانية عشر يوماً، ولا يجوز له الترخص بغير ذلك. لكن هل يتعدى هذا الحكم لباقي الرخص من الجمع والفطر والمسح وغيرها؟ لم يتعرض له الجمهور، ويحتمل إلحاقه بناء على جواز القياس في الرخصة. وقد نص عليه الشافعي رحمه الله بالنسبة إلى عدم وجوب الجمعة. ويحتمل منعه من جهة أنّا منعنا الزيادة على هذه المدة بالنسبة إلى القصر مع ورود أصله فلأَنْ يمتنع رخص مالم يَرِد أصله أولى.

ومنها: أن الرخصة وردت بالجمع بين الصلاتين بالمطر وألحقوا به الثلج والبَرد إن كانا يذوبان، وقيل: لا يرخصان اتباعاً للفظ المطر.

ومنها: قال الروياني: لا يجوز الجمع بين الجمعة والعصر بعذر المطر تأخيراً، وكذا تقديماً في أصح الوجهين، لأن الجمعة رخصة في وقت مخصوص فلا يقاس عليه. والمشهور الجواز.

ومنها: أن صلاة شدة الخوف لا تختص بالقتال، بل لو ركب الإنسان سيلاً يخاف الغرق وغيره من أسباب الهلاك فإنه يصلي ولا يُعيد قياساً على الصلاة في القتال.

وأجاب إمام الحرمين في «النهاية» إذ قال: من أصلكم أن الرخص لا تتعدى مواضعها ولذلك لم يثبتوا رخصاً في حق المريض بوجهين:

أحدهما: أن هذا بالنص وهو عموم قوله تعالى: ﴿فإن خفتم﴾

والثاني: أنّا نُجوّز القياس في الرخص إذا لم يمنع مانع، والإجماع يمنع من إجراء رخص السفر في المرض.

ومنها: أن صوم أيام التشريق لا يجوز في الجديد، ويجوز في القديم للمتمتع إذا عدم الهدي، وفي جوازه لغيره وجهان، أصحهما المنع، لأن النهي عام والرخصة في حق المتمتع.

ومنها: قال الرافعي وردت السنة بالمساقاة على النخل، والكرمُ في معناه. وفي «الكفاية» قيل: إن الشافعي قاس على النخل وقيل: أخذه من النص.

ومنها: المبيتُ بمنى للحاج واجبٌ وقد رُخص في تركه للرعاة وأهل سقاية العباس، فهل يلتحق بهم المعذور كأن يكون عنده مريضٌ منزولٌ به محتاجٌ لتعهده، أو كان به مرض يشق عليه المبيت، أو له بمكة مالٌ يخاف ضياعه؟

فيه وجهان: (أصحهما): نعم قياساً على العذر، والثاني: المنع، والرخصة وردت لهم خاصة.

قال في «البحر»: فلو عمل أهل العباس أو غيرهم في غير سقايته هل يجوز لهم ترك المبيت والرمي؟

فيه وجهان: أحدهما: لا، والثاني: نعم، قياساً عليهم وهكذا ذكره أبو حامد، ونص الشافعي في «الأوسط» على أنه لا يشركه باقي السقايات وبهذا يعترض على تصحيحه في الروضة الجواز.

القياس في المقدرات:

ميقات المحرم من العراق ذات عرق واختلفوا هل هو بالنص عليه كباقي المواقيت أو باجتهاد عمر؟

فيه وجهان، صحح النووي/ في شرح مسلم الثاني، وهو نص الإمام في «الأم» ١/٢٧٧
وصحح الجمهور الأول كما قاله في «شرح المهذب» ولو جاء الغريب من ناحية لا يحاذي في طريقه ميقاتاً لزمه أن يُحرم إذا لم يكن بينه وبين مكة إلا مرحلتان، قياساً

على قضاء عمر في تأقيت ذات عرق لأهل الشرق. قاله إمام الحرمين تفقهاً، وتابعه الرافعي والنووي.

القياس في الكفارات:

منها: اليمين الغموس وكفارة القتل العدوان ونحوهما، فإنهم أثبتوها قياساً.

ومنها: لو رأى مشرفاً على الهلاك يغرق أو غيره وكان في تخليصه الافطار لزمه ويقضي. وفي الفدية وجهان أظهرهما: الوجوب قياساً على الحامل والمرضع.

ومنها: وهو مخالف لما سبق: من أفطر عمداً بغير الجماع في رمضان لأنه لم يرد فيه توقيف.

القياس في الجوابر:

على المتمتع دم بنص القرآن، ويجب على القارن بالقياس فإن أفعال المتمتع أكثر من أفعال القارن، وإذا وجب عليه الدم فلأنْ يجب على القارن أولى، وهو دم حرمة على الأصح لا نسك. ودم فوات الحج كدم المتمتع في الترتيب والتقدير على المذهب، لأن دم المتمتع إنما وجب لترك الاحرام من الميقات، والنسكُ المتروك في صورة الفوات أعظم. وهذا كله بناء على أحد القولين في المفهوم الأولى أنه من باب القياس.

القياس في الأحداث:

قال في «البرهان» لا يجري في الطهارات والأحداث لعدم اطلاعنا على ضبط أهلها. قال القاضي: وكما لا تثبت الأحداث بالقياس لا مجال للقياس أيضاً في الأحداث، فإن القياس كما لا يهتدي لتأقيت الطهارة لا يهتدي لنفي إثباتها، وقال في «القواطع»: قيل إنه لا مجال للقياس في الأحداث وتفاصيلها والوضوء وتفاصيله بل يتبع محض النص وقيل: إن الوضوء معقول المعنى، فإنه مشعر بالتنظيف والتنقية، وقيل: الصلاة يعقل فيها الخشوع والاستكانة، قلت: ومن فروعه لو مس ذكره بدبر غيره. قال الامام في «النهاية» لا ينتقض، وفي الشامل ينبغي أن

ينتقض، لأنه مسه بالآلة التي يمس بها هذا المحل، وقول الإمام أقيس لأن الأحداث لا تثبت قياساً ولم يرد إلا في اليد كما أنا لم نُعَدِّه إلا في الأمرد، وإن وجد المعنى، قال ابن السمعاني، وأما الشهادة فقالوا أصلها معقول المعنى وهو الثقة وحصول الظن والغفلة ولهذا لا تقبل شهادة النسوة لما غلب عليهن من الذهول والغفلة، وأما أصل عقود المعاملات فمعقول المعنى إلا أن الشرع أثبت فيها أنواعاً من التعبدات فلزم اتباعها ولا يجوز تجاوزها وتعديها انتهى.

مسـألة

[جريَان القيَاسَ العَقليّ في العَقليَات]

الأكثرون منا ومن المعتزلة، كما قال الأستاذ أبو منصور وغيره، على جريان القياس العقلي في العقليات، أي: العلوم العقلية، كقولنا في مسألة الرؤية: الله موجود، وكل موجود مَرْئي، فيكون مرئياً. وحكى ابن سريج في كتابه الإجماع على استعماله. قال: وإنما اختلفوا في الشرعي. ثم قيل: قطعي، والمحققون ـ منهم الإمام الرازي ـ على أنه ظني لا يفيد اليقين.

وقال ابن برهان: القياس القطعي يجوز التمسك به في إثبات القطعيات، بخلاف الظني، لأن المطلوب فيها القطع،واليقين لا يستفاد من الدليل الظني. وذهب الصيرفي والغزالي إلى المنع وحكاه في البرهان عن أحمد بن حنبل وأصحابه قال: وليسوا منكرين أيضاً نظر العقل إلى العلم، ولكن ينهون عن ملابسته والاشتغال به.

قال الصيرفي: العقل وُضع لإدراك الأشياء على ما هي به فلا يجوز انتقاله عن هذا أبداً قال: وإنما أخطأ الناس في نفي القياس في الأحكام لأنهم راموا جعلوا العقليات كالموجب في الشرع فلما لم يجز أحالوه ولو سلكوا بكل واحد طريقه لأصابوا.

وقال إمام الحرمين: أطلق النقلة القياس العقلي وأنا أقول: إن عَنَوا به النظر العقلي فهو في نوعه مفضٍ إلى العلم إذا استجمع شرائطه، مأمور به شرعاً، وإن عَنَوا به اعتبار شيء بشيء واستثارة معنى في قياس غائب على شاهد فذاك باطل عندي.

قلت: ولايمكن أن يعنوا[1] به الأول، فإن القياس لا يطلق حقيقة على النظر المحض.

قال الأصفهاني رحمه الله تعالى: ومن قال بجريان القياس في العقليات جمع بين الأصل والفرع بأحد أمور أربعة: أحدها العلة كقولنا: العالمية في الشاهد حاصلة اتفاقاً فكذا في الغائب لأن تمام التعليم بالشاهد إنما كان للعالمية المستقلة به لعلم، وهذا المعنى موجود في الغائب، فيكون له العلم وهذا جمع بالعلة ثانيها: الجمع بالدليل. قالوا: الاتقان في الشاهد دليل العلم، وأفعال الله متقنة فيكون عالماً لوجود دليل العلم ثالثها: الجمع بالشرط كقولنا العلم من الشاهد شرطه الحياة والله عالم فيكون حياً رابعها: الجمع بالإطلاق الحقيقي كقولنا: المريد من قامت به الإرادة وهذه طريقة المتقدمين من المتكلمين وهي ضعيفة لا تفيد العلم والمطلوب في هذه المسائل إنما هو العلم.

مسألة

[جريان القياس في اللغات]

في جريان القياس في اللغات وجهان، وقد سبقت في مباحث اللغات بتحريرها ونقولها، والذي نذكره ها هنا أنه ليست هذه المسألةُ مسألةَ التعليل بالاسم، بل تلك في أنه هل يُناط حكم شرعي باسم؟ وهذه في أنه هل يسمى شيء باسم شيء آخر لغة لجامع؟ والقياس الشرعي إلحاق فرع بأصل في حكمه.

وقال أبو الحسين في «المعتمد»: اختلفوا في العلة هل هي دليل على اسم الفرع

(١) في الأصول «يعنون»

ثم تعلق به حكم شرعي أو يدل ابتداء على حكم شرعي؟ فحكى عن ابن سريج أنه قال: إنما ثبت بالقياس الأسماء في الشرع ثم تعلق عليها الأحكام، فكان يتوصل إلى أن الشفعة تركة ثم يجعلها موروثة، وأن وطء البهيمة زنى ثم تعلق به الحد، وبعض الشافعية كان يقيس النبيذ على الخمر في تسميته خمراً لاشتراكهما في الشدة ثم يحرمه بالآية. وأكثر الفقهاء متفقون على أن العلل تثبت بها الأحكام فإن كان ابن سريج يمنع من تعليل الأحكام في الشرع بالعلل فهو باطل، لأن أكثر المسائل إنما تعلل فيها أحكامها دون أسمائها. وإن أراد أن العلل قد يتوصل/ بها ٢٧٧/ب
إلى الأسماء في بعض المواضع فإن أراد بالعلل العلل الشرعية فباطل لأن اللغة أقدم من الشرع فلا يجوز إثباتها بأمور طارئة.

قال الكيا: كان ابن سريج يقول: إنما ثبتت الأسامي بالقياس ثم تعلق الأحكام بها نحو ما كان يقول إن القياس يوصل إلى أن وطء البهيمة زنى ثم ثبت الحد فيه بظاهر الآية، ووجه كونه زنى أنه إيلاج فرج في فرج تمحض تحريماً فكان زنى، والنبيذ خمر للشدة والخمر محرمة.

قال الكيا: وهذا النوع باطل من كل وجه لأن القياس في الأسامي يتلقى من فهم مقاصد اللغة ومعرفة موضع اشتقاق الاسم، ثم يجري على ما فيه ذلك المعنى ذلك الاسم، فيكون نهاية نصهم على فائدة التسمية ذلك، وليس لهذا القول تعلق بالشرع، لأنه قد يصح سواء كان هناك شرع أم لا، وأما القياس الذي يختص الشرع به فإنما تثبت به الأحكام فقط بأن يعلل الأصول التي يثبت الحكم فيها، لتعدية الحكم بالتعليل إلى ما شاركها في العلة.

وقد نص الشافعي رحمه الله تعالى في الخمر على خلاف ما ذكره، والقول في بطلانه ظاهر في الشرع أولاً، وفي اللغة، لأن فهم موضع الاشتقاق لا يمنع إمكان تخصيص الاسم.

مسألة
[القياس في الأسباب]

إذا أضيف حكم إلى سبب وعُلِمَت فيه علة السبب فإذا وجدت في وصف آخر هل يجوز أن ينصب سبباً؟ وهي مسألة القياس في الأسباب، فنقل عن أبي زيد الدبوسي وغيره المنع، وقالوا: الحكم يتبع العلة دون حكمة العلة، فلا يجوز أن يجعل اللواط سبباً للحد بالقياس على الزنى، ولا النبش سبباً للقطع قياساً على السرقة، واختاره الآمدي وابن الحاجب والبيضاوي وقال الأصفهاني شارح «المحصول» إنه الأظهر. لكن المنقول عن أصحابنا جوازه، واختاره الغزالي وإلكيا وعبارته: «معتقدُنا جواز اعتبار السبب بالسبب بشرط ظهور عدم تفاوت السببين في المعنى المعتبر، ثم في وضع الأسباب ثم صورة الأسباب لا يراعى عند ظهور التفاوت في مضمون السببين، وقال في موضع آخر: منع الحنفية القياس في الأسباب، وعندنا يسوغ، كما إذا ثبت لنا أن القصاص وجب لزجر القاتل، وثبت أن القتل صار سبباً لمكان الحكمة لا لصورته، فيجوز اعتبار المشتركين في القتل بالقتل وإن ثبت لنا أنه غير قاتل قال: وقد اعتبر الشافعي المساقاة بالقِراض لاستوائهما في مقصود التجار ومصلحة المتعاملين وهما سببان مختلفان، وإن أمكن أن يقال: عموم الحاجة إلى القراض بخلاف المساقاة، لكن جوابه أن المساقاة كانت أعم عند العرب وهم قوم رسول الله ﷺ. ومنه اعتبار الشافعي الشهادة بالإكراه من جهة أن الشهادة يظهر إفضاؤها إلى القتل كالإكراه، وإن كان للإكراه مزية من وجهٍ فللشهادة مزية من وجه. ومنه ما قال الشافعي رحمه الله أن المرأة يلزمها الحج إذا وجدت نسوةً ثقاتٍ يقع الأمن بمثلهن إلحاقاً لهن بالمحرم والزوج فقاس أحد سببَي الأمن على الثاني قال: وكذلك يجري في مثلهن في الشروط وقد نفى الشافعي رحمه الله اشتراط الإسلام في الاحصان إلحاقاً له بالجلد فقال: الجلد أعلى أنواع العقوبات ثم استوى فيه إنكار المسلمين والكفار فالرجم كذلك وهو حسن.

ثم قال: والضابط أن مالم يوجد له نظير فلا يلحق به. فلهذا لم يلحق المرض بالسفر لأنا لا نعلم نظيراً له في الحاجة، وهذا واضح. وقد قال الشافعي رحمه الله تعالى: التقابض شرط في بيع الطعام بالطعام قياساً على النقدين وصح هذا القياس للشافعي بلا مدافع انتهى. وأما صاحب «الكبريت الأحمر» فنقل المنع في أصل ترجمة المسألة عن أصحابهم ثم قال: ومذهب الشافعي وأصحابه أن كل ما يمكن استعمال القياس فيه بشروطه وجب مالم يمنع مانع، وعن الشافعي أنه قال في اشتراط النية في الوضوء قياساً على التيمم: طهارتان فأنّى يفترقان انتهى.

ومنهم من قال: إن قلنا: إن الأسباب والموانع والشروط أحكام شرعية جرى فيها القياس، وإن قلنا: ليست بحكم شرعي ففي جريان القياس فيها نظر.

قال القرطبي رحمه الله: والأولى جريانه، لأنا عقلنا أن الزنى إنما نسب سبباً للرجم لعلة كذا، ووجدناها في اللواط مثلاً، فيلزم نصب سببها. وكذلك هو في السرقة حتى يلحق بها نبش القبر وأخذ الأكفان فهذا إذا تَمّ على شروطه قياس صحيح انتهى.

وقد ألزموا المانع منع حمل النبيذ على الخمر من حيث إن خصوص وصف المحل لو اعتبر في محل الحكم لاقتضى منع توسيع الحكم، وفي منع توسيعه رفع القياس أصلاً. والمختار أنه يجوز أن يثبت سبب حكم قياساً على سبب آخر، فإذا حكم الله برجم الزاني جاز أن يطلب سبب ذلك حتى يقف على سببه وهو الزنى، فإذا ثبت أن الزنى علة الرجم صح أن يعلله بعلة تعديها إلى غير الزنى، كما يجوز أن يعلل الحكم الثابت على زيد ويعدى إلى عمرو عند فهم المعنى المقتضي للتعدية، فإنه جائز بالإجماع، فكذا ما قبله. وقد أنكر أبو زيد الدبوسي هذا النوع من التعليل، وقال: الحكم يتبع السبب دون حكمة السبب، وإنما الحكم ثمرة وليس بعلة، فلا يجوز أن يقال: جُعل القياس سبباً للقصاص للزجر والردع، فينبغي أنه يجب القصاص على شهود القصاص إذا رجعوا لمسيس الحاجة إلى الزجر، وإن لم يتحقق القتل إلى غير ذلك من الأسباب.

قال الأبياري في «شرح البرهان»: وهذا الذي قالوه يمكن أن ينزل على ثلاثة أوجه: إما أن يقولوا ذلك بناء على توقيف ثابت يمنع من القياس في هذه الحالة وحينئذ فيتبع. وإما أن يقولوا: لم يثبت عندنا عموم شرعية القياس عند فهم المعاني فهذا يجر أنواعاً من الخيال، ويقتضي منع القياس إلا في مواضع الإجماع، وقَلّ أن يصادف ذلك بحال. وإما أن يقولوا: إن تعليل الأسباب يفوت به حقيقة القياس، لأن من شرط القياس على الأصول تقريرها أصولاً، وفي تقرير الأسباب ما يخرجها عن كونها أسباباً قال: وهذا ـ والله أعلم ـ معتمد القوم.

١/٢٧٨ وتقريره: أنا إذا قلنا: الزنى علة الرجم واستنبطنا/ منه إيلاج الفرج في الفرج المحرم قطعاً إلى تمام القياس، واعتبرنا اللفظ فقد أبان آخراً أن الزنى لم يكن علة، وإنما العلة أمر أعم من الزنى فقد علل الزنى في كونه [سبباً] بعلة أخرجت الزنى عن كونه سبباً. ويمنع تعليل الأصول بما يخرجها عن كونها أصولاً.

هذا أعظم ما تمسكوا به في منع تعليل الأسباب، وقد تحير الأصحاب في الجواب، واعتذروا بأن ذلك يَرجع إلى تنقيح مناط الحكم دون تخريجه.

وقال بعض أصحابنا: الإنصاف يقتضي مساعدتهم على ذلك. وزعم أن الجاري في تعليل الأصحاب تنقيح المناط دون تخريجه وهذا هو اختيار الغزالي، وقال: لا وجه غيره، وأنه الحق.

وحاصل ما قاله الاعتراف بامتناع إجراء القياس في الأسباب، لا لخصوص في التعبد، ولا لتعذر فهم المعنى، ولكن لاستحالة وجدان الأصل عند التعليل إذ يفوت القياس لفوات بعض أركانه ولا يبقى للقياس حقيقة، ونحن نقول: الصحيح إجراء القياس على حقيقته في الأسباب، ولا فرق في تصور القياس بين تعليل الأسباب وتعليل الأحكام.

وبيانه هو أنه إذا حرمت الخمرة فهل حرمت باعتبار خصوصية وصفها وهو الخمرية حتى لا يتعدى الحكم إلى النبيذ بحال، أو حرمت الخمر من جهة كونها

مزيلة للعقل وهو الوصف الأعم؟ فإنها إذا كانت أصلاً باعتبار حكم الشرع فيها، وقد بان لنا أنه إنما حكم فيها من جهة اشتدادها وإسكارها فكذلك إذا جعلنا الزنى علة الرجم فيقال هل هو علة من جهة كونه زنى أو من جهة علة أخرى أعم من هذا، أو لا علة وهو باطل فهذا هو المناقض. أما إذا جعل علة من بعض الجهات لم يخرج عن كونه علة مطلقاً. هكذا ينبغي أن يفهم تعليل الأسباب ولا فرق بينه وبين تعليل الأحكام في الأصول السابقة.

قال: وهذه المسألة من أعظم مسائل الأصول فقد زل فيها الجماهير وأثبتوا القياس في الأسباب على وجه يخل بمقصود القياس.

وقال ابن المنير: صورة القياس في الأسباب أن الإجماع قام على أن الزنى سبب في الرجم، والنص أومأ إلى ذلك أيضاً، فهل يجوز أن نقيس عليه اللواط في إثبات حكم السببية له فيكون سبباً للرجم، أو لا؟ هذا محل الخلاف. ومنه قياس النبش على السرقة وللمانعين مسلكان:

أحدهما: أن الجمع بين السببين لا يتأتى إلا بحكمة السبب، بخلافِ الجمع بين الأصل والفرع، فإنه يقع بالأوصاف. قالوا: والحِكَم خفيةٌ لا تنضبط، والأوصاف ظاهرة منضبطة، ولا يصح التعليل بما لا ينضبط، فلو فرضنا انضباط الحِكَم ففي جواز التعليل بها خلاف، فإن أجزناه فلا يقاس في الأسباب بل نقيس الفرع بالحكمة المنضبطة، ويستغنى عن توسيط السبب، وإن منعناه بطل القياس في السبب.

والثاني: أن القياس في الأسباب يؤدي إثباته إلى أصالته بخلاف القياس في الأحكام. وبيانه أن القياس في الأحكام يقرر الأصل أصلاً ويلحق به فرعاً، والقياس في الأسباب يبطل كون السبب المقيس عليه سبباً، ويحقق أن السببية أمر أعم منه، وهو القدر المشترك بين السببين، ويؤول الأمر إلى أنه لا أصل ولا فرع فلا قياس، فقياس النبيذ على الخمر لم يغير حكم الأصل، ولا إضافة التحريم إليها، وقياس اللواط على الزنى غيّر كون الزنى سبباً وصيّر السبب (الإيلاج) المشترك بين المحلّين، فيصدق على الزنى أنه ليس بسبب إن فرضناه سبباً.

وأما المجوزون فاحتجوا بأمر جلي وهو انسحاب الإجماع عليه لأن أهل الإجماع استرسلوا في الأقيسة، ولو ذهبنا نشترط في كل صورة إجماعاً خاصاً بها لاستحال، فالقياس في السبب كالقياس في الإجارة مثلاً فلا يحتاج إلى إجماع خاص (قال): وينبغي أن يرتفع الخلاف في هذه المسألة لأن الأسباب لا تنتصب بالاستنباط، وإنما تنتصب بإيماء النص والإجماع، وإذا فرضنا القياس في الأسباب فلا بد أن نفرض فيها جهة عامةً كالإيلاج، وجهة خاصة لكونه فرجاً لآدمية، وهو الذي يسمى زنى بلفظ السبب، ويتناول أمرين أعمَّ وأخصَّ، ولا ينتظم القياس إلا بحذف الأخص عن درجة الاعتبار ليتغير الأعم، إذ لو كان الأخص باقياً على تقييده لاستحال القياس، وإذا انحذف الأخص عن كونه مراد اللفظ بقي الأعم وهو مراد النص، وحينئذ يكون القياس في الأسباب تنقيحَ مناط، وتنقيح المناط حاصله تأويلٌ ظاهر، وهو يتوقف على دليل، فينبغي أن يقع الاتفاق على قبول المسلك الذي سماه من سماه قياساً في الأسباب، لاتفاقنا على قبول تأويل الظاهر بالدليل، فلا حَجْر في التسمية، ولا منع من تسميته قياساً، لأن فيه صورة النطق في موضع والسكوت في موضع، ووجود قدر مشترك بين الموضعين وهو سبب الاشتراك في الحكم، غير أن امتياز المحلين نطقاً وسكوتاً إنما كان مبنياً على الظاهر الذي قام أنه غير مراد، فلهذا تكدرت التسمية والخطب يسير.

مسألة

كل حكم شرعي أمكن تعليله يجري القياس فيه، وليس المراد أنه يجوز إثبات جميع الشرعيات بالقياس خلافاً لمن شذ، وقد سبقت.

مسألة

ذهب بعض الحنفية إلى أنه لا يجوز القياس إلا عن أمارة، ولا يجوز عن دلالة للاستغناء بها، حكاه السمرقندي في «الميزان» وهو غريب. وقد نقل جماعةٌ الاتفاقَ على جواز الإجماع عن دلالة.

مسألة

ذهب أبو هاشم إلى أن القياس الشرعي إنما يجوز في تعيين ما ورد النص به على الجملة فيعرف بالقياس تفصيله، كورود النص بالتوجه إلى الكعبة، وبجزاء الصيد، وبتحريم الربا فيجوز أن يعرف بالقياس من جهة القبلة، وصفة المثل في الجزاء، وتفصيل ما يجري فيه الربا، ولا يجوز قياس المسكوت عنه على المنصوص عليه إذا لم يدخل في الاسم الذي ورد به النص. وأما إثبات مسألة لم يرد فيها النص فلا يجوز أن يبتدأ إلحاقه بالقياس ولهذا لما ثبت بالنص ميراث الأخ جاز إثبات إرثه مع الجد بالقياس. قال الأستاذ أبو منصور: والذي عليه الجمهور جواز القياس في الموضعين جميعاً كقياس الصلاة على الزكاة والعكس، والكفارة على الزكاة، والصيام على الصلاة ونحوه في أنواع الأحكام. / وقال إلكيا: ما قاله أبو هاشم هو عين ما حكيناه عن أبي زيد وأبطلناه، ومما يدل على بطلانه أن الأولين أثبتوا قول الرجل لامرأته: أنتِ عليَّ حرام بالقياس، ولم يكن عليه نص على جهة الجملة، لأن قوله تعالى: ﴿لاتحرّموا طيباتِ ما أحلَّ الله لكم﴾ [سورة المائدة / ٨٧] أمارة في المنع من تحريم ذلك، ولا يفيد حكمه إذا وقع التحريم. ويحتمل أن يقال: علموا أصلاً غاب عنا فيقال: رأيناهم يتشوفون للقياس باتباع الأوصاف المُخيلة المؤثرة من غير قصد إلى جُمَلي.

مسألة

حكى سليم الرازي عن بعض أصحابنا أن العموم إذا خُصَّ لم يجز أن يُستنبط منه معنى يقاس عليه غيره، لأنه إذا خُصَّ صار الحكم ثابتاً بقرينة، فإذا استنبط المعنى منه لم يصح اجتماع المعنى مع تلك القرينة، فإن المعنى يقتضي العموم والقرينة تقتضي الخصوص فلا يصح اجتماعها قال: وهذا قول فاسد، لأن اللفظ إذا خُصَّ خرج منه ما ليس بمرادٍ فبقي الباقي ثابتاً باللفظ فيصير كأنَّ الحكم للباقي وَرَدَ ابتداءً، فجاز استنباط المعنى منه.

مسألة

القياس الجزئي إذا لم يرد نص على وفقه مع عموم الحاجة إليه خرَّج فيه بعض المتأخرين قولين من الخلاف في ضمان الدرك بأن القياس الجزئي يقتضي منعه، لأنه ضمانُ مالم يجب، ولكن عموم الحاجة إليه لمعاملة الغرماء وغيرهم يقتضي جوازه ولم يُنبّه النبي ﷺ عليه فمنعه ابن سريج على مقتضى القياس، والصحيح صحته بعد قبض الثمن لا قبله، لأنه وقت الحاجة المؤكدة واختار الإمام جوازه مطلقاً لأصل الحاجة. وقال إمام الحرمين في «البرهان» عند الكلام على أقسام المناسبة: أن ما ابتنى على الحاجة كالإجارة لا خلاف في جريان قياس الجزء منه على الجزء، فأما اعتبار غير ذلك الأصل مع جامع الحاجة فهذا امتنع منه معظم القياسين. ثم أشار إلى جوازه وقال: فإذن القياس على الإجارة إذا استجمع الشرائط لا يذر. والاستصلاح الجزئي في مقابلة الموجود بالموجود، وهذا كقياس النكاح مثلاً في وجه الحاجة إليه على الإجارة.

مسألة

التمسك بقياس جزئي في مصادمة قاعدة كلية مردود. ومن أمثلته قياس الأقارير السابقة في إثبات الحق الآن، على الشهادة بالملك السابق، في أنه لا يفيد الآن فهذا قياس جزئي في مقابلة قاعدة كلية وهي أنه لو عمل بذلك فما كان في الشهادة على الأقارير فائدة، والحجة تسقط بمضي ساعة، قاله ابن دقيق العيد في كتاب «اقتناص السوانح».

مسألة

يجوز أن يثبت ما طريقه القطع في الفروع والأصول بالقياس المقطوع بصحته عليه دون ما لا يقطع بصحته. مثاله في الفروع، قولنا: إن البسملة آية في كل سورة لأنه مكتوب بلا تغيير، متلو بلا نكير، فهو كسائر القرآن. فهذا قياس مدلولٌ على صحته بالإجماع على كتابته في المصحف وتلاوته، وذلك يوجب القطع بصحته. ومثاله في أصول الفقه قول بعضهم: إن الاجماع لا يشترط فيه انقراض العصر، لأنه وجد إجماع من أهل العصر على حكم الحادثة فكان حجةً، دليله[1] إذا انقرض العصر عليه.

---

(١) كذا في الأصول.

الباب السادس

في أركانه

وهى أربعة: الأصل، والفرع، والعلة، وحكم الأصل. ولابد من ذكر هذه الأربعة في القياس، كقولنا في اشتراط النية في الوضوء: طهارة عن حدث، فوجب أن تحتاج إلى نية كالتيمم، فالوضوء هو الفرع، والتيمم هو الأصل، والطهارة عن حدث هي الوصف، وقولنا وجب هو الحكم. ولابد من ذكر هذه الأربعة.

ومن الفقهاء من يترك التصريح بالحكم مثل أن يقول طهارة عن حدث كالتيمم. واختلف أصحابنا فيه كما قاله السهيلي في باب «أدب الجدل» فذهب أكثرهم إلى أنه لا يصح القياس إلا بعد التصريح بالحكم. وقيل: يصح ويكون الحكم مُحالاً إلى السؤال. والأول أصح.

مسألة

اختلف في اشتراط أمر خامس أنه: هل يشترط في إطلاق اسم القياس أن يكون الجامع مستنبَطاً بالنظر والفكر؟ على قولين. ولهذا اختلفوا في أن إلحاق العبد بالأمة، والضرب بالتأفيف، هل يسمى قياساً؟

الأول: الاصل

وحكى ابن السمعاني خلافاً في ركنيته، وأن بعضهم ذهب إلى جواز القياس بغير أصل قال: وهو قول من خلط الاجتهاد بالقياس. وإنه لابد له من أصل، لأن الفروع لا تتفرع إلا عن أصول.

وهو يطلق شرعاً على أمور سبقت في أول أصول الفقه وذكر هنا الكيا منها أربعة:

أحدها: ما يقتضي العلم به علماً بغيره أو يوصل به إلى غيره، كما يقال: إن الخبر أصل لما ورد به، والكتاب أصل السنة لما علم صحتها به.

والثاني: لا يصح العلم بالمعنى إلا به.

الثالث: في الحكم الذي لا يعتريه ما سواه، فيقال: هذا الحكم أصل بنفسه لا يقاس عليه.

الرابع: الذي يقع به القياس وهو مرادنا.

وقد اختلف فيه، فقال المتكلمون: هو النص الدال على ثبوت الحكم في محل الوفاق، كخبر الواحد في تحريم الرِبا مثلاً، وحكاه في «الملخص» عن القاضي، وحكاه صاحب «الواضح» عن المعتزلة. وقال الفقهاء: هو محل الحكم المشبه به سواء المجمع عليه والمنصوص كالبر المحكوم به قال ابن السمعاني: وهذا هو الصحيح. قال: وتمامه أن الخبر أصل للبر، والبر أصل لكل ما يقاس عليه قال: وهذا ظاهر حسن فليعتمد عليه، وقال المحققون منهم: إنه نقيض الحكم الثابت بالخبر قال إلكيا: وهذا هو الأوجه عندنا، ولم نر في كلام المخالف ما يضعفه.

وقال القاضي أبو الطيب الطبري: ما ثبت به حكم نفسه. وقيل: ما ثبت به حكم غيره. وليس بصحيح، لأن العلة يجوز أن تكون قاصرة. ورجح العبدرى الأول بأن الأصل محكوم فيه حتى يفهم الحكم، وبالعكس فإن سمى مسمّى الخمر وحدها أصلاً بمعنى أنها هي المحل الذي نص الشارع على الحكم بالتحريم فيه دون غيره من المحَالّ فيجوز. وقال الإمام فخر الدين: الأصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق باعتبار تفرع العلة عليه، وهو فرع في محل الخلاف باعتبار تفرعه عليه والعلة بالعكس فرع في محل الوفاق لأنا إنما نعلل الحكم بعد معرفة أصل في محل لأنا نعرف العلة فيه ثم نفرع الحكم عليها.

قال التبريزي: وقوله: الحكم أصل في محل الخلاف ذهاب عظيم عن مقصود

١/٢٧٩ /البحث إذ ليس المقصود تعريف ما سمى أصلاً باعتبار، وإنما القصد بيان الأصل الذي يقابل الفرع في القياس المركب، ولاشك أنه بهذا الاعتبار محل الحكم المجمع عليه، كما قاله الفقهاء. قال الأصفهاني: وهذا تهويل لا تعويل عليه.

ثم قال جماعة منهم ابن برهان: إن النزاع لفظي يرجع إلى الاصطلاح فلا مشاحة فيه، أو إلى اللغة فهو يجوز إطلاقه على ما ذكر. ولا فائدة لهذا الخلاف إلا الصورة.

وقيل: بل يرجع إلى تحقيق المراد «بالأصل»، وهو يطلق تارة على الغالب، وتارة على الوضع اللغوي لقولهم: الأصل عدم الاشتراك، وعلى إرادة البعيد الذي لا يعقل معناه كقولهم: خروج النجاسة من محل وإيجاب الطهارة في محل آخر على خلاف الأصل. وقد يطلقونه على إرادة البراءة الأصلية فلا بد من توجيه الاستشعار على الأصل حتى يصح الكلام والاعتراض عليه. قال الآمدى: يُطلق الأصل على ما يتفرع عليه غيره وعلى ما يعرف بنفسه وإن لم يُبنَ عليه غيرُه، كقولنا: تحريم الرِّبا في النقدين أصل، وهذا منشأ الخلاف في أنه هل الأصل في تحريم النبيذ الخمر أو النص أو الحكم؟ قال: واتفقوا على أن العلة ليست أصلاً وقال الرازي: تسمية العلة في محل النزاع أصلاً أولى من تسميته محل الحكم في محل الوفاق أصلاً، لأن التعلق الأول أقوى من الثاني (قال): وتسمية محل الوفاق بالأصل أولى من تسميته محل الخلاف بالفرع، لأنه أصل الأصل، وهذا أصل الفرع قال: لكنّا نساعد الفقهاء على مصطلحهم في تسمية محل الوفاق بالأصل ومحل الخلاف بالفرع.

مسألة

لا يشترط قيام الدليل على جواز القياس على القياس بنوعه أو شخصه، بل كل معنى قدح فيه معنى مُخيل غلب على الظن اتباعه قيس عليه، خلافاً لعثمان البتيّ. وقال قوم: لابد من قيام الدليل على تعليله ولم يكتفوا بقيام الدليل على أصل القياس. وفصّل الغزالي في ذلك فقال: أما قياس الشبه فشَرَط قوم في جواز

الاعتماد على الجامع الشبهي دعاءه إلى التعليل فلو لم يقم دليل وجوب التعدية في البُرّ في مسألة الربا لما جاز القياس. قال: وهذا لا يتعدى عندي في أكثر الأشباه، فإنه إذا أمكن تعرف الحكم باسم المحل فأي حاجة إلى طلب مناط لا مناسبة فيه؟! وفرّق الإمام في الأشباه فقال في بعضها: يكفي في الإلحاق الاطلاع على الوصف الشبَهى، وفي بعضها: لابد من دعاء ضرورة إلى التعليل وبَسَط ذلك.

مســألة

لا يشترط في الأصل أن يكون انعقد الإجماع على أن حكمه معلل، أو أن تثبت علته عيناً بالنص، بل لو ثبت ذلك بالطرق العقلية أو الظنية جاز القياس عليه. وخالف فيه بشر المرّيسى والشريف المرتضى فزعما أنه لا يقاس على أصل حتى يدل نص على عين علة ذلك الحكم، أو انعقدَ الإجماع على كون حكمه معلّلاً. وقال الغزالي في «شفاء الغليل» نُقِل عن بشر المرّيسى وجماعةٍ أنه لا يجوز القياس على أصلٍ بمجرد قيام الدليل على أصل تجويز القياس، بل لابد من دليل خاص على أن الأصل الذي يقاس عليه معلولٌ بعلة، لأنه على تقدير عدم الدليل الخاص بذلك، يجوز أن يكون من جملتها أصلٌ لا يُعلل بل يُخصَّص مورده، فلابد من دليل على كون الأصل معلّلاً. قال: ولست أعرف لهذا المذهب وجهاً إلا ما ذكرته، فإن الوصف المخصِّص إذا عادل الوصف المتعدي في الانفكاك عن المناسبة تعادلا، فلابد من دليل على التعدية، فإن خصص صاحب هذا المذهب مذهبَه بهذا الجنس من التعليل الخالي عن المناسبة فله وجه كما ذكرنا، وإن طرده فيما ظهرت فيه المعاني المناسبة وقال: يجوز أن يُلحق الشرعُ المناسبَ في محل مخصوص، فلابد من دليل التعدية، أو قال: يجوز أن يقدَّر وقوعُ هذا المناسب اتفاقاً فهو في هذا الطرف أضعف. واستمداده من القول بإنكار أصل القياس .انتهى.

مسألة

لا يشترط في الأصل أن يكون غير محصور بالعدد، بل يجوز القياس عليه سواء كان محصوراً أو لم يكن وقال قوم: المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه، ولهذا قالوا: لا يجوز القياس على جواز قتل الفواسق الخمس، لأنهن محصورات باسم العدد. وهو ممنوع بل هن محصورات في الذكر وليس النزاع فيه، إنما النزاع فيما إذا كان الأصل محصوراً في اللفظ في عدد معين. ونحن وإن قلنا بأن مفهوم العدد حجة لكن القياس أولى من المفهوم.

مسألة

ولا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل، بل يكفي انتهاض الدليل عليه، خلافاً لمن شذ حيث اشترطه. قال الشيخ أبو إسحاق: إن أراد بالاتفاقِ الـذي اشترطه إجماعَ الأمة كلها أدى إلى إبطال القياس، لأن نفاة القياس من جملتهم، وأكثرهم يقولون إن الأصول غير معلَّلة. وإن أراد إجماع القياسيين فهم بعض الأمة وليس قولهم بدليل.

مسألة

[تأثير الأصل في كل موضع]

ولا يشترط تأثير الأصل في كل موضع. قال القاضي أبو الطيب، في الاستدلال على إبطال بيع الغائب: باع عينا لم ير منها شيئا. فوجب أن لا يصح، أصله إذا باع النوى في التمر، فإن قيل: قولكم لم يرَ منها شيئاً لا تأثير له في الأصل، لأن بعض النوى إذا كان ظاهراً يراه، وبعضه غير ظاهر لا يصح أيضا، قلنا ليس من شرط القياس أن يكون موجوداً في كل موضع، وإنما يكفي التأثير في موضع واحد،

وتأثيره في بيع البطيخ والجوز واللوز فإنه يرى بعضها وهو ظاهرُها دون باطنها ويكون بيعها صحيحاً .

مسألة

قال الأستاذ أبو منصور: ولا يشترط أن يكون الأصل صحيحاً، بل يجوز أن يكون فاسداً وشهادته صحيحة، وهذا إنما يصح في مقام الإلزام والإفحام، كإلزامنا من اعتبر الأصل جواز اجتماع الحياة والموت في محل واحد، وهذا قياس صحيح، وإن كان الأصل الذي قاس عليه فاسداً عندنا.

[الركن] الثاني: حكم الأصل

وقد مر تعريف الحكم في أول الكتاب. وقال ابن السمعاني، تبعاً للشيخ في «اللمع»: الحكم ما تعلق بالعلة في التحليل والتحريم والإسقاط، وهو إما مصرَّح به كقوله: فجاز أن يجب كذا، أو فوجب أن يجوز كذا،أو مُبْهم. وهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يقول: فأشبه كذا، مثل أن يقول: شراب فيه شدّة مطربة فأشبه
٢٧٩/ب الخمر. واختلفوا فيه، فقيل بالمنع/، لأنه حكم مبهم، والأصح عند الجدليين الصحة، لأن المراد به فأشبه كذا في الحكم الذي وقع السؤال عنه، وذلك شيء معلوم بين السائل والمسؤول فيجب أن يمسك عن بيانه اكتفاء بالمعلوم الموجود بينهما.

الثاني: أن تُذكر العلة ولا يُصَرَّح بالحكم الذي سأل عنه، بل يعلق على العلة التسوية بين حكمين، كقولنا في إيجاب النية في الوضوء: طهارة فيستوي جامدها ومائعها في النيّة كإزالة النجاسة، فمن أصحابنا من قال: لا يصح، لأنه يريد التسوية بينهما في الأصل في إسقاط النية، وفي الفروع في إيجابها، وهما حكمان متضادان، والقياس أن يشبه حكم الشيء من نظيره لا من ضده، ومنهم من قال: انه صحيح. وهو الأصح، لأن حكم العلة هو التسوية بين المائع والجامد في النية والتسوية بينهما في النية موجود في الاصل فصح القياس عليه، وإنما يظهر ذلك الاختلاف في التفصيل وليس ذلك بحكم عليه حتى يصير فيه الاختلاف. وحكى شارح «اللمع» عن بعض المتأخرين منا الوجهين هنا على الوجهين الأولين.

وقال أبو الحسن السهيلي في «أدب الجدل»: اختلفوا في القياس إذا كان حكمه التسوية بين حكم وحكم، كقول الشافعي في إزالة النجاسة بالمائع: إنه مائع

فوجب أن يستوي فيه الطهارة عن الحدث وإزالة النجاسة، قياساً على الماء والزعفران والبول والمَرَقة وغير ذلك، فقيل: إنه فاسد، لأن حكمه مجهول لا يوقف عليه، وقيل: إن كانت التسوية بينهما في الإثبات أو النفي، سواء الأصل والفرع فهو قياس صحيح، وإن كانت التسوية بينهما في الأصل أو الفرع في الإثبات، أو في الفرع في النفي وفي الأصل في الإثبات لا يجوز، لأننا في الأولى نقيس الشيء على نظيره ومثله، وفي الثانية نقيسه على ضده ونقيضه فامتنع. وقيل: إن ابتدأ المسئول بهذه العلة جاز، وإن قلّبها على خصمه بمثلها لم يجز. وقيل يجوز مطلقاً، وهو الأصح، ثم اختلف القائلون به في أنه إذا قابل قياسا لم يكن حكمه التسوية بين حكم وحكم، فقيل القياس الذي لم يكن حكمه التسوية أولى، لأنه مصرِّح بالحكم ويُتوصل به إلى اثبات الحكم من غير درجة أخرى فيخالف قياس التسوية. وقيل: قياس التسوية أولى لأن فيه التشبيه أكبر. قال: وقد ذكر هذه الطريقة الشيخ الإمام سهل الصعلوكي في بعض المناظرات. والأول أظهر انتهى.

الثالث من الأضرب: أن يكون حكم العلة إثبات التأثير بمعنى، كقولنا في كراهة السواك للصائم بعد الزوال: خلافا لأبي حنيفة، لأنه تطهير يتعلق بالفم من غير نجاسة، فوجب أن يكون للصوم فيه تأثير كالمضمضة، فإن هذا حكم صحيح، والقصد بالعلة إثبات حكم التأثير على الجملة.

الكلام في شروطه [شروط حكم الأصل]

أحدها: أن يكون الحكم الذي أريد تعديته إلى الفرع ثابتا في الأصل، فإنه لو لم يكن ثابتا فيه بأن لم يشرع فيه ابتداءً أو شرع لكن نسخ لم يمكن بناء حكم الفرع عليه. ومن فروع هذا الشرط أنه لا يقاس على حكم منسوخ في ذلك الحكم، لأن المقصود من القياس إثبات مثل حكم القياس في الفرع، فإذا كان الحكم غير ثابت بالشرع استحال أن يثبت له مثل بالقياس، لأن نسخ الحكم يبين عدم اعتبار الشرع للوصف الجامع حينئذ، وتعدية الحكم فرع على اعتباره.

واعلم أنه قد مرّ في باب النسخ عن الحنفية إنه اذا نُسخ حكم الأصل يبقى

حكم الفرع، لكن حيث كان الأصل معمولاً به، ثم رأيت هذا الجمع لشارح «اللمع» فقال: المذكور في النسخ هو فيما إذا وقع نسخ الأصل بعد جريان القياس عليه، والمذكور في القياس أن نقيس على أصل بعد النسخ في محل النسخ، كما نقيس على وجوب صوم عاشوراء بعد نسخه وجوب صوم يوم، بخلاف قياس صوم رمضان على عاشوراء في عدم افتقاره إلى النية، فإن من سلّم وجوبه ابتداءً وسلّم عدم افتقاره إلى التبييت لم يبعد أن يستشهد به على رمضان، فإن المنسوخ الوجوب، وليس القياس في الوجوب، ولكنه في عدم دلالة الوجوب الى الافتقار الى النية. قال ابن دقيق العيد: نعم هنا إشكال في شيء، وهو أن يكون الحكم ثابتاً ويلزمه من اللوازم التي لا يلزم ارتفاعها بارتفاع خصوص ذلك الحكم، فهل يجوز القياس على ذلك اللازم أم لا؟ مثاله صحة صوم عاشوراء إذا كان واجبا على تقدير تسليم ذلك بنية نهارية، فإذا نسخ عاشوراء بخصوصه لم يلزم منه نسخ اللازم وهو صحة الصوم الواجب بنية نهارية، فهل يجوز أن يقاس عليه صوم رمضان الواجب فيصح بنية نهارية؟ فيه نظر. انتهى.

ثانيها: أن يكون الحكم شرعيا ليخرج الحكم العقلي واللغوي، فإنا بتقدير أن يجري القياس التمثيلي فيهما: ليس قياساً شرعيا بل عقليا ولغويا، وكلامنا في القياس الشرعي.

تنبيه:

وينشأ من هذه المسألة الخلاف في النفي الأصلي، وهو البناء على ما كان قبل الشرع، هل يثبت بالقياس؟ وهذا إذا قلنا: إن نفي الحكم الشرعي ليس حكما شرعياً، أما من ذهب إلى أنه حكم فلا إشكال عنده في صحة إثباته بالقياس، والظاهر أن نفي الحكم ليس بحكم، فقيل: يصح أن يتلقى من القياس. وقيل بالمنع. وفرّق آخرون بين النفي المسبوق بالإثبات فإنه يصح ثبوته بقياس العلة، والنفي الأصلي لا يثبت بقياس العلة ويجوز بقياس الدلالة. قال الأنباري: والصحيح أنه لا فرق بينهما لأن النفي المسبوق بإثبات يرجع إلى أن أدلة الإثبات

تتأخر عن الدلالة في حالة من يُبقي تلك الحالة على ما قبل ورود الشرع. ومثاله: أن الخمر كان تحريمها متنفيا قبل ورود الشرع، فلما جاء الشرع بالتحريم مخصوصاً بحالة الاختيار فبقي ثبوتها في حالة الاضطرار على ما كان عليه قبل الشرع، وهذا نفي مسبوق بإثبات. وعلى القول بالمنع فمن الشروط أن لا يكون نفياً أصليا.

ثالثها: أن يكون الطريق إلى معرفته سمعياً، لأن ما ليس طريقه بسمعي لا يكون حكما/ شرعياً، والمقصود من هذا العلم بيان طرق الأحكام الشرعية وهذا ١/٢٨٠
الشرط على رأينا ظاهر. وأما من يقول بالتحسين والتقبيح العقلي فاحترزوا به عن الحكم الشرعي الذي طريق معرفته العقل وفي «المحصول»: هذا الشرط على رأينا، وأما المعتزلة المجوزون ثبوت الحكم بالعقل ففيه على مذهبهم احتمال.

رابعها: أن يكون الحكم ثابتا بالنص وهو الكتاب والسنة ويعرف حكمه بالنص والظاهر والعموم، فأما ما عرف الحكم منه بالمفهوم والفحوى فهل يجوز القياس عليه؟ لم يتعرضوا له، ويتجه أن يقال: إن قلنا إن حكمها حكم النطق فواضح، وإن قلنا إنه كالقياس فيلحق به فيما سيأتي.

وأما ما ثبت بالإجماع فهل يجوز القياس عليه؟ فيه وجهان: أصحهما، كما قاله الشيخ أبو إسحاق وابن السمعاني: الجواز، وحكاه ابن برهان عن جمهور الاصحاب. والثاني: لا يجوز القياس عليه ما لم يُعرف النص الذي أجمعوا لأجله، قال ابن السمعاني: وهذا غير صحيح، لأن الإجماع أصل في إثبات الأحكام كالنص، فإذا جاز القياس على الثابت بالنص جاز على الثابت بالإجماع.

قال ابن برهان: وشبهة المانع احتمال كون علة الحكم المجمَع عليه قاصرة لا تتعدى. وجوابها: إنما نعلل بعلة متعدية إلى الفرع، وإثبات الحكم بعلة قاصرة ومتعدية جائز.

وهذا يلتفت إلى أصل، وهو أن الحكم إذا انعقد الإجماع عليه وعلى علته هل يجوز تعليله أم لا؟ فعندنا: يجوز، لأن الإجماع انعقد على الحكم لا على العلة، لأنها من قبيل العقليات وهو لا يثبت بالإجماع انتهى.

وأما ما يثبت بالقياس على غيره فأطلق الآمدي والرازي وأتباعهما أنه لا يجوز أن يكون الدليل الدالُّ على حكم الأصل قياساً عند الجماهير من أصحابنا وغيرهم، خلافاً لبعض الحنابلة والمعتزلة.

ومنهم من عبر عنه بأن لا يكون ذلك الأصل فرعاً لأصل آخر، فاحتجوا على المنع بأن العلة الجامعة بين القياسين إن اتحدت كان ذكر الأصل الثاني تطويلاً بلا فائدة لأنه يستغني بقياس الفرع الثاني على الأصل الأول، فلا معنى لقياس الذرة على الأرز بقياس الأرز على البُرّ. وإن اختلفت لم ينعقد القياس الثاني، لعدم اشتراك الأصل والفرع فيه في علة الحكم. لكن نقل ابن برهان عن الحنفية منع القياس على الحكم الثابت بالقياس؛ قال: ويساعدهم من أصحابنا أبو بكر الصيرفي. وجمهور أصحابنا على الجواز قال: وحرفُ المسألة: جواز تعليل الحكم بعلتين. قلت: وظاهر كلام الشافعي رحمه الله في «الأم» المنع، فإنه قال في كتاب المزارعة من اختلاف العراقيين: إن المساقاة على النخل جائزة، والمزارعة على الأرض البيضاء ممتنعة، وإن من أجازها قاسها على المضاربة، فقال ما نصه: وهذا غلط في القياس، إنما أجزنا بخبر المضاربة. وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنها كانت قياساً على المعاملة في النخل فكانت تبعا قياسا، لا متبوعاً مقيسا عليها. انتهى. وأما الشيخ في «اللمع» فإنه قسم المسألة إلى قسمين: أحدهما: أن يستنبط من الثابت بالقياس نفس المعنى الذي يثبت به ويقاس عليه غيره. قال: وهذا لا خلاف في جوازه. والثاني: أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذي يقيس به على غيره ويقاس غيره قال: وهذا فيه وجهان أحدهما: وبه قال أبو عبد الله البصري: الجواز، ونصره الشيخ في «التبصرة». والثاني: وبه قال الكرخي: المنع. قال الشيخ: وهو يصح عندي الآن لأنه يؤدي إلى إثبات حكم في الفرع بغير علة الأصل وذلك لا يجوز وكذا صححه في القواطع ولم يذكر الغزالي غيره. ومثاله قياس الأرز على البُرّ بعلة الطُّعم من[1] يستخرج من الأرز معنى لا يوجد في البر ويقاس عليه غيره في الربا، كما لو استنبط منه أنه نَبْتٌ لا ينقطع عنه الماء ثم يقاس عليه النيلوفر. فهذا موضع الخلاف. وقد صرح الماوردي بالقسمين في باب الربا،

(١) كذا في الاصول.

واقتضى كلامُه أنّه لا خلاف في جواز الأول، وحكى الوجهين في الثاني من غير ترجيح وقال: وأصلهما القول بالتعليل بعلتين، فمن قال بالمنع مَنَع هنا، ومن أجازهما أجاز ها هنا. لكن قوله وقول الشيخ: لا خلاف في جواز إلحاقه رَدَّه تعليلُهم بأنه عند اتحاد العلة تطويل بلا فائدة، وعلى أن الغزالي قد صرح في هٰذه الصورة بالمنع، لأن تطويل الطريق في ذلك عيب فلم يجز، وهذا هو المتجه. ثم قال الشيخ في شرحه: وهذان الوجهان هما الوجهان في قياس الشبه، لأنه يرجِّح بمجرد الشبه من غير علة. وفيما ذكره نظر، وينبغي أن يكون محل هذا الشرط ما إذا لم يظهر للوسط فائدة، فإن ظهر فلا يمتنع قياس الفرع على الفرع. و«كتاب السلسلة» للشيخ أبي محمد مبني على ذلك.

وهذا كله بالنسبة إلى الناظر. أما المناظر فبحسب ما يصطلحون عليه. وأما أرباب المذاهب فأقوال مقلِّديهم وإن كانت فروعا تُنَزَّل بالنسبة إلى المقلدين منزلةَ أقوال الشارع عند المجتهدين، فإذا حفظ من إمامه فُتْيا وفَهِم معناها جاز له أن يُلحق بها ما يُشابهها على الصحيح، خلافاً لمحمد بن يحيى، وهو المعبر عنه «بالتخريج» وجعل إلكيا محلَّ الخلاف في هذا فيما إذا لم يكنِ الحكم في الفرع بنصّ أو دليل نص يُستدل به على مثله، ويكون الفرع الثاني مثلاً، فإن كان كذلك فلا يمتنع منه قطعا كما أن الحكم ثبت بالنص ومع ذلك يمتنع حمل الفرع عليه بعلة، فرجع حاصل الخلاف إلى أن الذي ثبت بالقياس لا يجوز أن يجعل أصلاً وما لا يثبت بالقياس من المختلف فيه يجوز أن يجعل أصلا إذا كان ثبوته بعموم أو نص أو غيره، لأنه يخرج بذلك عن كونه فرعاً ثابتاً بالقياس قال: وهذا قول الأصوليين، وهو يستدعي البناء على أصل وهو أن الحكم الواحد هل يجوز إثباته بعلتين مختلفتين؟ فإن قلنا: يمتنع، نشأ منه أن الفرع لا يجوز أن يُجعل أصلاً لفرع آخر.

تنبيه: إذا منعنا أن يكون حكم الأصل قياساً يستثنى منه صورتان:

إحداهما: القياس الذي قاسه النبي ﷺ إذا جوزنا له الاجتهاد.

والثانية: التي أجمعت الأمة على إلحاقه بالأصل، ذكره الغزالي في مسألة

الاجتهاد وستأتي.

٢٨٠/ب خامسها: /أن لا يكون دليل حكمه شاملاً لحكم الفرع، لأنه لو عَمّه لخرج عن كونه فرعا وضاع القياس، لخلوه عن الفائدة بالاستغناء بدليل الأصل عنه، ولأنه حينئذ لا يكون جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعا أولى من العكس، وقد ينازع فيه. ومثاله: السفرجل مطعوم، فيجري فيه الربا قياساً على البُرّ، ثم يستدل على علية الطُّعم بقوله: (لا تبيعوا الطعام بالطعام)، وجوز آخرون ذلك نظرا إلى أن المستدل إذا ذكر دليلاً له مدلولان وتمسك بأحد مدلوليه على مُرامه لا يقتضي الحكم تكليفه التمسك بمدلوله الآخر، كما لو كان مدلوله الآخر غير محل النزاع، والمذهب الأول.

والفرق أن الدلالة على العلة إنما تراد لإثبات محل النزاع، فالدلالة على ثبوتها بما يُغني عن ثبوتها لا فائدة فيه، بخلاف ما إذا كان المدلول الآخر محل النزاع وقد وجه الرافعي وغيره من الأصحاب أحد القولين في اشتراط الحلول في زكاة المعدن، بالقياس على النقدين من غير المعدن ويقال عليه: لا فرق بين المعدن وغيره بالنسبة إلى قوله ﷺ: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول) فإنه يشمل كل مال فلم جعلتم مال المعدن فرعا؟

سادسها: أن يكون الحكم متفقا عليه، لأنه لو كان ممنوعاً منه لاحتاج القياس إلى ثبوته فينتقل من مسألة إلى أخرى. وهذا الشرط لا يغني عن قولهم فيما سبق: أن لا يكون حكمه ثابتا بالقياس على أصل آخر. لجواز أن يكون كذلك مع وقوع الخلاف فيه. وجوز آخرون القياس على الأصل الممنوع الحكم مطلقاً، لأن القياس في نفسه لا يشترط الاتفاق عليه في جواز التمسك به، فسقوط ذلك في كل ركن من أركانه أولى.

وقيل: يجوز إن كان المنع خفيًا.

وقيل: يجوز إن أمكن الدلالة عليه بنص أو إجماع يُثبتان حكم الأصل ولا يتناولان محلَّ النزاع، فإذا ثبت الأصل استنبط منه علة عُدِّي بها الحكم إلى الفرع، فلا يكون حكم الفرع ثابتاً بما ثبت به حكم الأصل الممنوع، فيقال: كان استعمال

الأصل حشواً، ولا يكون حكم الأصل الممنوع مختصا في ثبوته بما ينقطع به إلحاق الفرع به. وقيل: يبنى الأمر على اصطلاح أهل العصر من غير جحود ذكره بعض الجدليين .

وإذا قلنا بالأول: فاختلفوا في كيفية الاتفاق عليه: فشرط بعضهم أن يتفق عليه الخصمان فقط لتنضبط فائدة المناظرة، ومنهم من شرط أن يكون متفقا عليه بين الأمة، والصحيح الأول .

واختار في «المنتهى» أن المعترض إن كان مقلداً لم يُشترط الإجماع إذ ليس منعُ ما ثبت: مذهباً له، وإن كان مجتهدا اشترط، لأن المجتهد ليس مرتبطا بإمام، فإذا لم يكن الحكم مجمعاً عليه ولا منصوصاً عليه جاز له أن يمنعه في الأصل فبطل القياس أو يُعينَ علةً لا تتعدى إلى الفرع. وهذا تفصيل حسن، لكن وقوعه بعيد .

ثم إذا اتفقا على إثبات الحكم في الأصل نُظر: فإن كان بعلتين فالعلةُ عند الخصم غير العلة عند المستدل، فهو مركب الأصل، لأن الأصل، أي ما جُعل جامعا، وصفان يصلح كل منهما أن يكون علة، كما في قياس حُليّ البالغة على حُلي الصبية، فإن عدم الوجوب في حلي الصَبيّة متفق عليه بين الخصمين لكن لعلتين مختلفتين، فإنه عندنا لعلة كونه حُليًا، وعندهم لعلة كونه مالاً للصَبيّة، والمعترض على أحد الحُسْنَيَيْنْ لأن علته إن كانت هي الصحيحة في نفس الأمر انقطع قياس خصمه، وإن كانت علة المعترض هي الباطلة منع حكم الأصل فانقطع القياس أيضا .

واعلم أنه لم يسم مركبًا لاختلاف الحكمين في علة حكم الأصل فقط، كما صار إليه بعضهم، وإلاّ لكان كل قياس اختلف في علة أصله مركباً، وهو باطل، بل لاختلاف الخصم في تركيب الحكم على العلة في الأصل فإن المستدل يزعم أن العلة مستنبطة من حكم الأصل وهي فرع له، والمعترض يزعم أن الحكم في الأصل فرع على العلة ولا طريق إلى إثباته سواها، ولذلك يمتنع ثبوته عند انتفائها وبطلانها. وإنما سمي تركيب الأصل لأنه نظر في حكم الاصل. وإن كان لعلة، ولكن منع الخصم وجودها في الفرع فيسمى مركب الوصف لأجل اختلافهم في

نفس الوصف الجامع هل له وجود في الأصل أم لا؟ وسُمِّيَ تركيباً في الوصف لأن الحكم الذي وقع التركيب في علته وقع جامعا في القياس فأطلق عليه وصفاً لأن أصل الجمع بالأوصاف.

ومثاله اختلاف أبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما في قتل المسلم بالذمى مع اتفاقهما على أن الأب لا يُقتل بالولد، فإذا قاس الشافعي الفرع بالأصل أمكنه أن يجمع بينهما بحكم متفق عليه مختلف في علته، وذلك الحكم كون المسلم لا يُقتل بالذمي إذا قتله بالمثقَّل، يلزم من ذلك أن لا يقتل به إذا قتله بالمحدَّد، لأن الأب لا يقتل بابنه باتفاقهما محدَّداً أو مثقلاً. فالحاصل أنه أُخذ من اجتماع الحكمين في الأب واستوائهما في حقه استواؤهما في حق المسلم والذمي، لكن العلة مختلفة في قتل المسلم بالذمى بالمثقَّل: فعند أبي حنيفة لكونه مثقلاً، وعند الشافعي لعدم التكافؤ. وكلام الهندي يقتضي تخصيص القياس المركب بالأول فلم يذكر هذا الثاني، والأصح تناوله للقسمين جميعاً، وعليه جرى الآمدي وابن الحاجب وغيرهما وقد اختلفوا فيهما، فقبلهما جماعة، والمختار أنهما لا يُقبلان، لأن الأول لا يُنقل عن عدم العلة في الفرع أو منع حكم الأصل، والثاني لا يُنقل عن عدم العلة في الأصل أو منع حكم الأصل .

وقال إمام الحرمين في «البرهان»: أما مركب الأصل فمنه الشيء المتفاحش ومنه ما لا يتفاحش، كقوله: أنثى فلا تزوج نفسها كبنت خمس عشرة، فالذي ذهب إليه طوائف من الجدليين أنه صحيح، وحاصل خلافهم يؤول إلى أن الحكم متفق عليه، والمعلِّل يلتزم إثبات الأنوثة علة، فإن أثبتها ثبت به أنها العلة، وتشعب المذاهب بعد ذلك لا أصل له، وإن لم يتمكن المعلِّل من إثبات ما ذكره في الفرع علةً في الأصل فالذي جاء به باطل، وإن لم يكن مركباً. فإذَنْ لا تأثير للتركيب كان
١/٢٨١ أو لم يكن، وإنما المتبع إثبات /علل الأصول قال: وهذا باطل عند المحققين، فإن المخالف يقول: ظننت الخمس عشرة صغيرةً، ولو كانت كذلك لكان القياس على الصغيرة باطلاً كما تقدم إلحاقا بالقياس على مألوف قال: وأما التركيب في الوصف فينقسم كذلك كقول الشافعي: قتل المسلم بالذمى لا يستوجب القصاص، كقتل المثقَّل لا يوجب قتل السيف كالأب في ابنه، وصححه بعض الجَدليين وهو في غاية

الفساد عندنا.

وقال إلكيا في «تعليقه»: لا يصح القياس في المركب، لأنه لو صح لتركب عليه مسائل كثيرة، ولو أن الأولين من الصحابة والسلف يتعرضون له ولم يُنقل عنهم، ونقل عن الداركي أنه قال: التركيب صحيح لكنه يمكن انتقاضه بأن يعارض بالتعدية.

قال أصحابنا: هذا غفلة منه ولعله قاله في ضيق النظر فاعترض عليه بأنه سلم لخصمه وجود علته وهي الأنوثة وهو لم يُسلِّم وجود علته وهي الصغر. وأيضاً فإنه عَلَّل وعدَّى إلى فرع لم يُسأل عنه، والمستدل عَلَّل وعدَّى فتكاسل عنه. قال إمام الحرمين: وهذا من الأصحاب غير صحيح، والرجل ما قال ذلك إلا عن نظر وتحقيق. أما قولهم إنه لم يسلِّم له خصمه وجود الصغر في الأصل، وهو قد سلم له وجود الأنوثة، فهذا يبنى على أصل وهو أن السائل إذا عارض المستدل معارضته فهل له أن يدل؟ اختلفوا فيه، والصحيح أنه يُمَكَّن من إقامة الدليل، لأنه لما عارض فقد نصب نفسه مستدلا فله إقامة الدليل. وهذا مبني على أنه إذا مُونع وجود الصغر ذكر علَّته ويكفيه ذلك.

وقال ابن برهان: القياس المركب باطل عند المحققين من أصحابنا ومن الحنفية وذهب بعض مشايخنا (الطرديين[1]) وبعض الحنفية والأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني إلى أنه صحيح، وصورته أن يكون الحكم فيه نتيجة العلة وتكون علة الأصل مختلفا فيها بحيث لو قدَّرنا فساد تلك العلة لتضمن ذلك بطلان الحكم. فإن قيل: ما من أصل يبنى عليه فرع إلا ويكون علة ذلك الأصل مختلفا فيها، فبِمَ يقع الفرق بين القياس المركب وبين غيره من الأقيسة؟

قلنا: الفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أن الحكم في القياس المركب نتيجة العلة، وفي غير المركب تكون العلة نتيجة الحكم. وبيانه أن الخلاف في أن العلة ماذا في الربا؟ هل هي الطُّعم أو الكيل؟ وحكم هذه المسألة ليس نتيجة العلة، فإنهم قبل البحث عن هذه العلل

(١) في الباريسية والأزهرية بعد كلمة (الطرديين) بياض!

اتفقوا على الحكم بتحريم بيع البرّ بالبرّ إلاّ أنهم نازعوا بعده في علة هذا الحكم. ولو قدّرنا فساد هذه العلل بأسرها لم يبطل الحكم، فإنه ليس نتيجة العلة، بخلاف القياس المركب فإن الحكم فيه نتيجة العلة، فلو بطلت العلة بطل الحكم، كقولنا في النكاح بلا ولي: ابن فلا يلي عقد النكاح قياساً على بنت خمس عشرة سنة، فالحكم في هذا القياس نتيجة العلة، لأن العلماء لم يتفقوا على البحث عن هذه العلة أن بنت خمس عشرة سنة لا تلي عقد النكاح، وإنما صاروا إليه بهذه العلة بعد البحث عنها، ولو قدرنا بطلان هذه العلة بطل هذا الحكم.

الثاني: أن التنازع في القياس المركب يقع في وجود العلة دون الاعتبار، وفي غيره من أنواع الأقيسة يقع في الاعتبار دون الوجود. وألحق ابن السمعاني القياس بالطرد في أنه ليس بحجة قال: وطائفة من الجدليين يصححونه ويقولون: الحكم متفق عليه في الأصل، والمعلِّل علَّل بالأنوثة وهي تعليل صحيح وقياس على أصل مسلَّم، فاختلاف المذاهب لا يضر قبل هذا التعليل. والدليل لا يرضى به محقق.

قال ابن المنير: والذي يوقع في التركيب ـ والله أعلم ـ إنما هو علم المركِّب أنه عاجز عن الإشهاد على معناه بأصل العلة أن الاستدلال المرسل باطل فيحيل على الاستدلال المرسل بصورة الأقيسة فيتخلف أيضا في كونه أصلا فيه وهو بالحقيقة نفس الفرع، وهذه حيل جدلية لا وقع لها عند طالب التحقيق، ولو سلم الخصم ما جعله المستدل علة في الأصل فيهما، أو أثبت المستدل وجودها في الأصل، أو سلم الناظر انتهض المستدل على الخصم، فلو لم يتفقا على الأصل ولكن أثبت المستدل بأصل حكم الأصل المستغنى عنه بموافقة الحكم، ثم أثبت العلة بطريقها، فإنه ينتهض دليله على الخصم المجتهد على الأصح ويُقبل.

واعلم أن هذا الشرط يتعلق بالعلة فذكر فيها السبب. وجَعَله بعضهم على ستة أضرب: مركب الأصل، ومركب الفرع، ومركب الوصف، ومركب الأصل والوصف، ومركب الأصل والفرع، ومركب الأصل والوصف والفرع، وزاد هو قسماً سابعا وهو مركب الوصف والفرع، والمستعمل من هذه ثلاثة: مركب الأصل، ومركب الوصف، ومركب الأصل والوصف.

مثال مركب الأصل تعليل أصحابنا في قتل المسلم بالذمى أنه مسلم قتل كافراً فلم يُقتل به كما لو قتله بمثقل، ووجه تركيب الأصل أن القتل بالمثَّقل لا يوجب القصاص عند المخالف لكونه قتلا بمثقل، وعندنا يوجب القصاص بين المسلم والكافر لعدم التكافؤ، فالأصل متفق على سقوط القصاص فيه لكن من جهتين مختلفتين .

ومثال مركب الفرع أن يُعلِّل الشافعي وجوب الزكاة في مال الصبي ويفرض الكلام فيمن له خمس عشرة سنة ويقول: من وجب العشر في زرعه وجبت الزكاة في ماله كالبالغ، ووجه تركيب الفرع أن المفروض فيه ابن خمس عشرة سنة مختلف في بلوغه، فاذا أراد المخالف أن يُفرق بين الأصل والفرع بأن يقول: المعنى في الأصل أنه يجب عليه الحج، فكذلك وجبت عليه الزكاة في مسألتنا بخلافه قال المعلل لا أسلم هذا .

ومثال مركب الوصف أن يعلِّل شافعي للمنع من قتل المسلم بالذمي بأنه لو قتله بمثقل لم يجب عليه القصاص، فإذا قتله بمحدد لم يجب عليه القصاص من أصله إذا كان حربياً .

ومثال مركب الأصل والوصف قول أصحابنا: في ثبوت خيار المجلس حالة يصح إلحاق الزيادة فيها بالثمن عند المخالف فجاز أن يثبت فيها الخيار، كما إذا قال: بعني، فقال: بعتك. فوجه تركيب الوصف أن إلحاق الزيادة في الثمن يجوز قبل انبرام العقد وبعده، وعندنا/ يجوز لثبوت خيار المجلس. وقوله: «حالة يجوز ٢٨١/ب
الإلحاق للزيادة فيها بالثمن» صحيح على المذهبين، ووجه تركيب الأصل أن الخيار ثبت بالأصل، لأن البيع في هذه الصيغة لا يتم عند المخالف حتى ينضم إليه قول المشتري: اشتريت، وعندنا قد تم لكن لم يلزم لأجل المجلس فثبوت الخيار مجمع عليه وإن اختلفا في علته .

ومثال مركب الأصل والفرع: أن يعلل الشافعي منع غسل الجنابة بالخَلّ ويقول: أفرض الكلام في غسل الثوب بالنبيذ وأقول: مائع لا يرفع الحدث فلا يطهر النجس، كالماء المزال به النجاسة. فوجه تركيب الفرع أن النبيذ عند

المخالف يجوز غسل الثوب به من النجاسة لكونه طاهراً، وعندكم لا يجوز غسله به. لكن اتفقنا على أنه لا يثبت له حكم التطهير كالماء وإنما استباح به الصلاة. ووجه تركيب الأصل أن الماء المزال به النجاسة نجس عند المخالف لا يجوز غسل النجاسة به، وعندنا هو طاهر إلا أنه لا يجوز غسل النجاسة به، وفي مسألتنا بخلافه. قال الشافعي رحمه الله: لا الأصل ولا الفرع مسلم.

ومثال مركب الأصل والوصف والفرع أن يعلل الشافعي منع غسل النجاسة بالخل ويقول: أفرض الكلام في غسل النجاسة بالنبيذ، فأقول مائع لا يرفع الحدث فلم يرفع به حكم التطهير كالماء المزال به النجاسة، فوجه تركيب الفرع أنه لا يثبت به حكم التطهير عند الشافعي لكونه نجسا، وعند المخالف لا يثبت له حكم التطهير لكن يستباح به الصلاة ووجه تركيب الوصف انه لا يرفع الحدث عند الشافعي لنجاسته، وعند المخالف لا يرفع الحدث كما يرفعه الماء لكن يستباح به الصلاة في السفر عند عدم الماء. ووجه تركيب الأصل أنه عند الشافعي طاهر غير مطهر وعند المخالف نجس.

ومثال مركب الفرع والوصف: أن يعلل الشافعي المنع من غسل النجاسة بالخل، ويفرض الكلام في غسل النجاسة بالنبيذ، فيقول: مائع لا يرفع الحدث فلم يثبت له حكم التطهير كالماء النجس.

سابعها أن لا نكون متعبَّدين في ذلك الحكم بالقطع، فإن تُعُبِّدنا بالقطع لم يجز القياس لأنه لا يفيد غير الظن فلا يحصل به العلم، لأن الفرع لا يكون أقوى من الأصل وحينئذ يتعذر القياس، كإثبات كون خبر الواحد حجة بالقياس على قبول الشهادة والفتوى على رأي من يزعم أنه من المسائل العلمية. وذكره الآمدي في «جدله» والهندي في «النهاية» والبرهان المطرزي في «العنوان» وفيه نظر، إذ يمتنع أن يكون حكم الأصل مقطوعاً به تعدَّى إلى غيره بجامع شبهيّ، فيكون حصوله في الفرع مظنونا. وليس من ضرورة القياس أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل إذ قد نصوا على التفاوت بينهما وأن حكم الفرع تارة يكون مساوياً، وتارة أقوى، وتارة أضعف. هذا إذا كان القياس شبهيا، فإن كان قياس العلة فنحن لا

نقيس إلا إذا وجدت علة الأصل في الفرع، وإذا وجدت فيه أثرت مثل حكم الأصل فيكون مقطوعاً به أيضا. وكذلك قياس الدلالة لأن الدليل يفيد وجود المدلول، فدلالة علة الأصل إذا وجدت في الفرع دلت على وجود العلة في الفرع قطعا. وكان القياس قطعياً متفقا عليه. وقد ضعف الأبياري القول بالمنع. وقال: بل ما يعتدّ فيه بالعلم جاز أن يثبت بالقياس الذي يفيد العلم.

وقد قسمه المحققون إلى:

- ما يفيد العلم: وقالوا: إنه يصح أن ينسخ به النص المتواتر، ولهذا قال الفقهاء ينقض قضاء القاضي إذا خالف القياس الجليّ، فأجروه مجرى المقطوع به.

وقال ابن دقيق العيد في «شرح العنوان»: لعل هذا الشرط مبني على أن دليل القياس ظني، وإلا إذا أنه قطعي وعلمنا العلة قطعا ووجودها في الفرع قطعا فقد علمنا الحكم قطعا. ونقل بعضهم الخلاف في هذه المسألة على قولين. وقال الإمام فخر الدين: عندي أن هذا الخلاف لا ينبغي أن يقع في الجواز الشرعي، فإنه لو أمكن تحصيل اليقين بعلة الحكم ثم تحصيل اليقين بأن تلك العلة حاصلة في هذه الصورة لحصل العلم اليقيني بأن حكم الفرع مثل حكم الأصل، بل ينبغي أن يقع البحث في أنه يمكن تحصيل هذين اليقينَيْن في الأحكام الشرعية أم لا؟

- وأما الذي طريقه الظن فلا خلاف في جواز استعمال القياس فيه. قال الهندي: لو حصل العلم بالمقدمتين على الندور لم يمتنع إثباته بالقياس التمثيلي لكونه لا يكون قياسا شرعيا مختلفا فيه قال: وهذا يستقيم إن أريد به تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس الظني الذي هو مختلف فيه، فأما إن أريد به تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس كيف كان، فلا يستقيم ذلك بل يجب حذف قيد العلم عنه.

ثامنها: أن لا يكون معدولاً به عن قاعدة القياس، لأن إثبات القياس معه إثبات الحكم مع منافيه، وهو المَعنيّ بقول الفقهاء: الخارج عن القياس لا يقاس عليه. وهذا إطلاق مُجْمَل وسيأتي تحقيقه. وممن ذكر هذا الشرط من المتأخرين الآمديُّ والرازي وأتباعهما، لكن أطلقَ ابن برهان أن مذهب أصحابنا جواز

القياس على ما عُدل فيه عن سَنَن القياس، ومَثَّله بما زاد على أرش الموضحة تحمله العاقلة، وما دونه هل تحمله العاقلة أم لا؟ فعندنا: تحمله قياساً على أرشها، وعند ابي حنيفة: لا تحمله. وهكذا حكى إلكيا عن أصحاب أبي حنيفة أنهم أطلقوا أقوالهم بأن القياس لا يجرى في المعدول به عن القياس قال: وهذا فيه تفصيل عندنا فذَكَره وسيأتي، والجواز هنا قضية ما سبق من جريان القياس في الحدود والكفارات والرخص.

وقال في «القواطع»: يجوز القياس على أصل مخالف في نفسه الأصولَ بعد أن يكون ذلك ورد الشرع به ودل عليه الدليل، والمحكيّ عن أصحاب أبي خنيفة أنهم منعوه، وقد ذكره الكرخي ومنع من جوازه إلا بإحدى خلال:

أحدها: أن يكون ما ورد بخلاف الأصول قد نص على علته كقوله عليه ١/٢٨٢ السلام (إنها من الطوافين) لأن النص على العلة/ كالتصريح بوجوب القياس عليه.

ثانيها: أن تكون الأمة مجمعةً على تعليل ما ورد به الخبر وإن اختلفوا في علته.

ثالثها: أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقاً للقياس على بعض الأصول وإن كان مخالفا للقياس على أصل آخر كالخبر الوارد بالتحالف في المتبايعين إذا تبايعا، فإنه يخالف قياس الأصول، ويقاس عليه الإجارة، لأنه يوافق بعض الأصول، وهو أن ما يملك على الغير فالقول قوله بيمينه في أنه أي شيء ملك عليه، وقالوا إذا كان في الشرع أصل ينتج القياس وأصل يحظره، وكان الأصل جواز القياس وجب القياس، وقالوا أيضاً: يجوز القياس على الأصل المخصوص إذا لم يفصل بينه وبين المخصوص، فيكون حكمه حكم ما خص من جملة القياس كجماع الناسي وأكله.

وقال ابن شجاع البلخي من أصحابهم: إذا كان الخبر الوارد بخلاف القياس غير مقطوع به لم يجز القياس، فاقتضى قوله هذا إذا كان الخبر مقطوعاً به جاز القياس عليه. لنا أن ما ورد به الخبر أصل يجب العمل به، فجاز أن يُستنبط منه معنى ويقاس عليه دليله إذا لم يكن مخالفا للأصول، لأنه لما ورد فيه الخبر صار

أصلاً في نفسه، فالقياس عليه كالقياس على باقي الأصول.

قال ابن السمعاني: وقد يمنع التعليل بنَصٍّ كلام الشارع على الاقتصار كقوله تعالى: ﴿خالصة لك﴾ [الأحزاب / ٥٠] وقوله ﷺ لأبي بردة: (ولن يجزىء عن أحد بعدك) وقوله: (أُحلت لي ساعةً من نهار)، فإذا امتنع النص على القياس امتنعا. وكذلك لو فرض إجماع على هذا النحو كالاتفاق على أن المريض لا يَقصر، وإن ساوى المسافر في الفطر، وقد قال الشافعي رحمه الله في بعض كتبه: ولا يقاس على المخصوص، ويجوز أن يُتأول فيقال: إنه أراد به في الموضع الذي لا يمكن القياس فيه. والأصل فيما يجوز القياس عليه وما لا يجوز ان ينظر في المخصوص ويمتحن، فإن كان يَتَعَدَّى قيس عليه، كقياس الخنزير على الكلب في الولوغ، وقياس خُفِّ الحديد على الأدَم بالمسح عليه. وإن لم يوجد في المخصوص وصف يمكن القياس عليه امتنع القياس كالجنين لا يقاس عليه الشخص الملفوف في الثوب، لأنه لا معنى في الجنين يقاس عليه الملفوف. اهـ

وفصل بعضهم فقال: الحكم الثابت في الأصل إما أن يكون قطعياً أو ظنياً، فالقطعي يجوز إلحاق الغير به والظني يكون الفرع منه متردداً بين أصلين: أصل يوجب إثبات الحكم فيه، وآخر ينفيه لمشابهته للمسمًّى وغيره فيجب على المجتهد الترجيح بدليل.

والكلام في هذا يستدعي تعريف ما عُدل عن سنن القياس من غيره. وقد بين إلكيا ذلك بأقسام:

أحدها: أن يكون ذلك الشيء قاعدة متأصلة في نفسها مختصة بأحكام غيرها، فلا يقال لهذا المعنى إنه مخالف لأنه ليس أصل أولى به، كقولهم: النكاح عقد على المنفعة يصح مع جهالة المدة، فصحته مع جهالة المدة على خلاف القياس، فإن ما في النكاح من المقصود لا يتأتى إلا بإبهام المدة كالتناسل، فالإبهام فيه كالإعلام. ومنه قولهم: السلم خارج عن القياس لأنه معاملة موجودٍ بمعدوم، وكذا الإجارة. فإنا لم نجوز المعاملة بموجود لمعدوم لغرَر متوقَّع، وإلا فالعقل لم يمنع منه إذا وجد الرضا، ولكن الاغترار مما يجر ندما وضرراً، فإذا ظهر لنا في السلم أن الحالة الداعية إلى تجويزه هي الغرر المقرون بالعقد لم يكن له من الوزن ما يخالف أنه

مخالف القياس، فإن القياس الأصلي هو الرضا ويعتد به الشارع للمصالح الجزئية، وحيث لا مصلحة في نفي الغرر رُدَّ إلى الأصل، والأصل الرضا، فغلّبنا مصلحة على أخرى.

الثاني: أن يكون الحكم الثابت فيه مما لا يمكن أن يتلقى من أصل آخر ولا يظهر لنا أنه أولى بالاعتبار من الأصل المنتقل عنه، وبه يتميز هذا القسم مما قبله. ونظيره أن الوالد لا يقتل بولده مع الجريمة الظاهرة، ولكن الشرع غلب حرمة الأبوة فقال لا يقتل به، فهذا لا يظهر لنا وجه تغليبه. بخلاف السلم فإنه يظهر لنا من قياس الأصول تغليب حاجة المسلم، فهذا وما أشبهه معدول به عن القياس الجليِّ لمعنى خفيّ.

ومنه: الدية على العاقلة فإنها أثبتت على خلاف قياس المضمونات، وكل قياس يتضمن إبطال هذا الاختصاص مردود، وكل قياس يتضمن تقريبا مقبول، فهو على اعتبار ما دون الموضحة بمقدار الموضحة، وتحمُّل العاقلة أُثبت باعتبار الجزئية حتى لا يهتدى البدل[1] وتتعاون العاقلة على أدائه، والقليل والكثير في هذا سواء واختلف قول الشافعي في بدل العبد واختلف قوله في إخراج الصيد من قيمته وهل هو كخراج الحر من ديته، ولكن ذلك على مخالفة القياس من وجه اعتبار قياس الغرامات، ويجوز إجراء القياس فيه على شرط التزام التقريب بحيث لا يلتزم إبطال التخصيص أو تصرفا في غيب والتقريب. الخاص أولى من المعنى الكلي المخِيل، فهذا هو العدول به عن القياس، فإذا لم يمتنع ذلك فها هنا أولى.

الثالث: إذا كان أصله لا يتعلق بمصلحة كلية ولا جزئية ظاهرة لنا، كما قاله الشافعي في العرايا إنه مخالف لقياس الربا وفي العرايا مصلحة ظاهرة ولا يتخيل ذلك في الربا، ولكنه على وجهين: أحدهما: أن يقال في الربا: وإن لم نطلع على مصلحة خفية كما اطلعنا عليها في ربا النساء، ولكنا نعلم أن الرب تعالى إنما حرَّمه لأن التوسع فيه يجر إلى ربا النَساء، ولا شك أن العرايا[2] مخالفة لهذا. والثاني: أن معنى قولنا: العرايا مخالفة لقياس الربا أنها على مخالفة المعهود من قياس الربا وإن لم

(١) كذا في الأصول كلها ولعله محرف عن «لا يهدر الدم».
(٢) في الأصول كلها (الربا)!

يكن معنى المصلحة معهوداً لنا، وإذا ساغ - دون فهم المعنى - إلحاق ما عدا المنصوص به ساغ تقدير مخالفة القياس حيث امتنع الاعتبار والتقريب منه، وأما قول الشافعي: إن الأجل والخيار على مخالفة الأصل، مع أن الأصل اتباع التراضي وهو القياس الأصلي، فإنه لا قوام للعالم إلا به، وتجويز الخيار من تفاصيل أصل الرضا، فصح أنه على خلاف القياس، لكنه خلاف قياس هو أولى به، وهذا تأويل حسن.

وأقول: هو ينقسم باعتبارات:

أحدها: أن يرد ابتداءً غير مقتطع / من أصل، ولا يُعقل معناه، فلا يقاس عليه ٢٨٢/ب
لتعذر العلة. قال الغزالي: ويسمى هذا خارجاً عن القياس تجوزاً، ومعناه أنه ليس منقاساً، لأنه لم يدخل في القياس حتى يخرج منه. ومثاله المقدرات وأعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات. أما أصل الحدود والكفارات فيجوز القياس عليها كما سبق.

الثاني: ما شرع مبتدأً غير مقتطع من أصل وهو معقول لكنه عديم النظير فلا يقاس عليه لتعذر الفرع الذي هو من أركان القياس. قال الهندي: وتسميته هذا بالخارج عن القياس بعيدة جدا. قلت: فيه التأويل في الذي قبله. ومثاله تغليظ الأيمان والقسامة فلا يقاس عليها وجود البهيمة في المحلة مقتولة، وكذا جنينها لا يُضمن، بخلاف جنين الآدمي، لأن الثابت في جنين الآدمي على خلاف قياس الأصول.

ومنه: رُخص السفر والمسح على الخفين والمضطر في أكل الميتة، ومن الفقهاء من جوز الجمع بالمرض قياسا على السفر، وعند الغزالي من هذا ضرب الدية على العاقلة، وخالف إمامه فإنه جعله مما عُقل معناه، وتعلق الأرش برقبة العبد، وقال الشافعي في كونه لم يقس الأرش على الدية في العقل: ولا أقيس على الدية غيرها، لأن الأصل أن الجاني أولى أن يغرم جنايته من غيره، كما يغرمها عن الخطأ في الجراح، وقد أوجب الله عز وجل على القاتل خطأً ديةً ورقبةً، فزعمت أن الرقبة في ماله لأنها من جنايته، وأخرجت الدية عن هذا المعنى اتباعاً انتهى.

الثالث: ما استثني من قاعدة عامة وثبت اختصاص المستثنى بحكمه، فلا يقاس عليه، لأنه قد فهم من الشرع الاختصاص بالمحل المستثنى، وفي القياس ابطال الاختصاص به، سواء لم يُعقل معناه كاختصاص خزيمة بقبول شهادته وحده أو عُقل كاختصاص أبي بُردة بالتضحية بعَناق نظراً لفقره، فلا يلتحق به غيره لأجل صريح المنع من الشارع: (ولن تجزيء عن أحد بعدك) ثم تارة يعلم الاختصاص بالتنصيص، وتارة بغيره، كقبول الواحد في هلال رمضان فلا يلتحق به ذو الحجة على الأصح، وكاشتراط أربعة في الزنى والثلاثة في الشهادة بالإعسار على وجه، لأجل حديث. وقال الكيا: التخصيص ثلاثة أضرب: تخصيص عين، أو مكان أو حال. فالعين كقوله تعالى: ﴿خالصة لك﴾ [الأحزاب/ ٥٠] والمكان كقوله ﷺ: (أُحلت لي ساعة من نهار) والحال كالميتة للمضطر.

الرابع: ما استثني من قاعدة عامة لكن المستثنى معقول المعنى، كبيع الرُطب بالتمر في العرايا، فإنه على خلاف قاعدة الربا عندنا واقتطع عنها بحاجة المحاويج وقاس جمهور أصحابنا العنب على الرُطب، لأنه في معناه. وهذا القسم هو موضع الخلاف ويشبه أن يخرج فيه قولان لاختلاف قوله فيما لا نفس له سائلة هل ينجس؟ إنما الدليل والقياس التنجيس، والأصح عدمه قياساً على ما ورد به النقل في الذباب الخارج عن القاعدة الممهدة. ومنه: أن الإتمام أصل والقصر رخصة، ثم إنه ورد أنه أقام بمكة سبع عشرة أو ثماني عشرة، فهل يقتصر على هذه المدة أم يجوز زائداً؟ فيه قولان مدركهما هذا.

ومنه: أن تحرم الزيادة على أربع زوجات ثم إنه تزوج تسعاً، فهل ينحصر فيهن أو كان يجوز له الزيادة عليها؟ فيه خلاف، لكن الأرجح الجواز هنا، وفي تلك المنع وقد اختلف الأصوليون فيها على مذاهب:

أحدها: وإليه ذهب الجمهور منا ومن الحنفية منهم أبو زيد الدبوسي، إلى جواز القياس عليه مطلقا يعنى إذا عُرفت علته ونسبه القاضي عبد الوهاب في التلخيص لكثير من أصحابنا قال: وبه قال القاضي إسماعيل، لكن المجوِّز من الحنفية لا يسميه ـ والحالة هذه ـ معدولا به عن القياس.

والثاني: المنع مطلقا ونقل عن بعض الحنفية، ونسبه القاضي عبد الوهاب في «الملخص» للجمهور وقال: إنه مذهب أكثر أصحابهم .

والثالث : إن ثبت المستثنى بدليل قطعي جاز القياس عليه وإلا فلا، وهو قول محمد بن شجاع البلخي منهم كما نقله القاضي في «الملخص» وابن السمعاني في «القواطع» وعبد العزيز في «الكشف» وصاحب «الكبريت الأحمر» وقال: إنه الأصوب .

والرابع : وهو قول الكرخي أنه لا يجوز القياس عليه إلا بأن تكون العلة منصوصة وأجمع على تعليله أو وافق بعض الأصول، كخبر التحالف عند اختلاف المتبايعين في قدر الثمن إذا لم يكن لواحد منهما بينة، فإنه وإن كان مخالفا لقياس الأصول ـ إذ قياس الأصول يقتضي أن القول للمنكِر، لأن الاصل عدم اشتغال ذمته فيما يدعيه البائع من القدر الزائد ـ لكن ثَمَّ قول آخر يوافقه وهو أن المشتري يملك البيع عليه، فالقول قول من ملك عليه أصله، كالشفيع مع المشتري إذا اختلفا في قدر الثمن، فإن القول قول المشتري لأن الشفيع يملك عليه الشقص، فكذلك يتأتى التحالف على الاختلاف في ثمن المبيع، ماعدا المبيع من عقود المعاوضات كالسلم والإجارة والمساقاة والقراض والجعالة والصلح على الدم والخلع والصداق والكتابة .

والخامس : وهو رأي الامام فخر الدين ان المستثنى ان كان دليله مقطوعا به فهو اصل بنفسه لأن مرادنا بالأصل في هذا الموضع هو امكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهدون التياس، مؤكده انه اذا لم يمنع العموم من قياس يخصه فأولى أن لا يكون القياس على العموم مانعاً من قياس يخالفه، لأن العموم أولى من القياس على العموم وقد سبقه إلى هذا الاختيار ابن السمعاني (قال) وإن كان غير مقطوع فإما ان يكون علة حكمه منصوصة أو لا، فإن لم يكن، ولا كان القياس عليه أقوى من القياس على الأصول، فلا شبهة في ان القياس على الاصول أولى من القياس عليه، لأن القياس على ما طريق حكمه معلوم أولى من القياس على ما طريق حكمه غير معلوم. وإن كانت منصوصةً فالأقرب انه

يستوى القياسان، لأن القياس يختص بأن طريق حكمه معلوم وان كان طريق علته غير معلوم، وهذا القياس طريق حكمه مظنون، وطريق علته معلوم،/ وكل واحد منهما قد اختص بحظٍ من القوة. ٢٨٣/١

هذا كلامه في «المحصول»، واختار جماعة من أتباعه منهم البيضاوي في «المنهج»: والحق أنه يُطلب الترجيح بينه وبين غيره، واعترضه الهندي فقال: فيه نظر:

أما (أولاً) فلأنه أن عنى بقوله: ان مرادنا بالاصل في هذا الموضوع هو اصطلاح نفسه فلا مناقشة، لأن الخصم يمنع أن يكون مثل هذا الاصل يقاس عليه، ويمنع ان القياس عليه كالقياس على غيره، فإن كل هذا مصادرة على المطلوب. وبهذا يظهر أن قوله: «مؤكدة» ليس على ظاهره لأن ما سبقه ليس دليلاً حتى يكون تأكيداً له، ودعواه «ان العموم إذا لم يمنع من قياس يخصه فأولى أن لا يكون القياس على العموم مانعاً من قياس يخالفه، لأن المفهوم أقوى من القياس على العموم» ممنوع، لأن عموم القياس أقوى من العموم، لأنه غير قابل للتخصيص، بناء على عدم جواز تخصيص العلة. بخلاف العموم فإنه قابل للتخصيص بالاتفاق. وإن عني به اصطلاح المختلفين في هذه المسألة فممنوع لأن القياس ما يقاس، فمن منع القياس على المعدول عن سَنن القياس سواء أثبت بدليل مقطوع به أو غير مقطوع كيف يكون هذا أصلا عنده؟

وأما (ثانيا) فدعواه التساوي فيما اذا كانت علته منصوصة ان اراد به ثبوت النص بدليل قطعي فتستحيل المسألة، لأن كون دليل الحكم ظنيا مع أن النص الدال على علته قطعي محال ضرورة انه مهما عُلم [1] النص الدال على علة الحكم كان الحكم معلوماً قطعاً فدليله قطعي لا محالة. وإن اراد انه اعم من ذلك اي سواء ثبت بطريق قطعي أو ظني بطل قوله آخِرًا: «وهذا القياس طريق حكمه مظنون وطريق علته معلوم».

(١) أى ثبت بما يفيد العلم، لا الظن.

(قال) : والأولى أن يقال في الضابط : ما ثبت على خلاف الأصول وعُقل معناه ووُجد في غيره جاز القياس عليه ما لم يظهر من الشارع قصد تخصيص الحكم بذلك المحل وما لم يترجح قياس الأصول عليه، فإن رجح بما يترجح به بعض الأقيسة على بعض لم يجز القياس عليه لحصول المعارض الراجح، لا لأنه لم يصلح أن يقاس عليه. وحكى الغزالي في «المنخول» الخلاف على وجه آخر فقال : إذا وردت قاعدة خارجة عن قياس القواعد كالإجارة والكتابة، قيل : لا يقاس على أصلها ولا فرعها، وقيل : يقاس في فروعها ولا يقاس عليه أصل آخر (قال) : والمختار أن إطلاق الأمرين مستقيم، فإنّ القواعد وإن تباينت في خواصها فقد تلتقي في امور جملية، لملاحظة الشرع البيع والأجارة في كونه معاوضة.

وقال ابن القطان : ذهب بعض أصحابنا الى أن المخصوص لا يجوز ان يقاس عليه، وزعموا أن الشافعي يأبى ذلك في المسح على الخفين في الحضر لعذر، ومنهم من أوّله وقال : المخصوص على ضربين : مخصوص بالمعنى، ومخصوص بالذكر. والأول يجوز القياس عليه بخلاف الثاني، والشافعي إنماأطلق ذلك لأنه أراد إذا لم أجد علة الحكم فلم أقِس عليه غيرها.

وقال بعض الحنفية : لا يقيس على المخصوص وما يَرِد من الأخبار على غير قياس الأصول، وشبهوه بما قلنا في مَسّ الذَكَر أنا لا نقيس عليه غيره. وهو خطأ، لأنهم لا يجوّزون ورود الأخبار بشيء تخالفه الأصول، لأنها اصول في أنفسها فقياس عليها حيث وجدت العلة، لأنها موجبة للحكم. وقال إلكيا : المخصوص بالذكر قد يقع القياس عليه وأكثر القياس كذلك، والمخصوص بالمعنى لا يقاس عليه لأنه اختص بمعناه فلم يوجد في غيره فلا يقاس عليه لعدم الجامع. ثم قسمه إلى ما سبق.

وقال الأستاذ أبو منصور: قال أصحابنا : المخصوص بالمعنى لا يقاس عليه. لأن المعنى الذي لأجله خُصَّ الحكم مفقود في غير ما ورد الحكم فيه، بخلاف المخصوص بالاسم فقط قال الأستاذ: جملة ما يمتنع القياس في الأصول خمسة

أنواع: أحدها: تخصيص غيره[1] بالذكر وإفراده بالحكم خصوصا، كقوله تعالى: ﴿خالصةً لك من دون المؤمنين﴾ [الأحزاب/٥٠] وذلك في النكاح بلفظ الهبة أو بلا مهر أصلا. وكذلك قوله عليه السلام لأبي بردة: (ولن تجزىء عن أحد بعدك). الثاني: تخصيص مكان بحكم مخصوص كقوله في مكة: (أحلت لي ساعة من نهار، ولا تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي). والثالث: تخصيص حال من أحوال الإنسان، كتخصيص حال الضرورة بإباحة الميتة. الرابع: وقوع التغليظ في جنس من الأحكام في بعض المواضع تخصيصاً به وحده، كتغليظ الأيمان في القسامة لا يقاس عليها التهمة في قتل البهيمة. الخامس: الرُخَص كالمسح على الخفين لا يقاس عليه المسح على البرقع والقفازين، وكالاستنجاء لا يقاس عليه أثر النجاسة على الثوب فهذه الخمسة لا يجوز عليها القياس عندنا قال: وأما في المخصوص من العام، فإن كان المعنى يوجد في غيره جاز القياس عليه، كالأَمة في تنصيف حدِّها قِيس عليها العبد بعلة الرق، وإن لم يكن ثَمَّ معنى لم يجز كإيجاب الغرة في الجنين، لا يقاس عليه الملفوف[2].

قال: وهذا تفصيل أصحابنا في القياس المخصوص. وقال أصحاب الرأي: إن المخصوص بالأثر من جملة قياس الأصول لا يقاس عليه إلا أن يكون الأثر معلَّلاً، فيقاس عليه بتلك العلة أو يتفق القائلون بالقياس على جواز القياس عليه، فيقاس عليه نظائره وإن خالف قياس الأصول كقولهم في الوضوء من القهقهة في الصلاة: إن قياس الأصول أنّ ما كان حدثاً في الصلاة كان حدثا في غيرها إلا أن القياس في ذلك متروك بالخبر لم يجز أن يقاس عليها القهقهة في صلاة الجنازة وفي سجود التلاوة، لأن الأمر الذي خصّها من جملة القياس إنما ورد في صلاة لها ركوع وسجود.

وقال صاحب «البيان» في كتاب الحج: المنصوص ثلاثة أضرب: أحدها: ما لا يُعقل معناه فلا يجوز القياس عليه، كعدد الركعات وأركانها، وكذلك لم يقس

---

(١) كذا في جميع الأصول، ولعله (عينه)؟

(٢) الذي قُتل بضربة سيف على بساط التف به إنسان، والقاتل لا يعلم بوجوده.

عليها وجوب صلاة سادسة والثاني: ما عُقل معناه ولم يوجد ذلك المعنى في غيره كالمسح على الخفين لأن معناه الحاجة إلى لبسه والمشقة في نزعه وهذا لا يوجد في العمامة والقفازين، وكذلك المتحلل من الإحرام لأجل الإحصار بالعدو عُقل معناه وهو التخلف من العدو، وهذا لا يوجد في المرض، وكذلك تحريم الربا في النقدين عُقل معناه وهو قيمة الأشياء ولم يوجد في غيرها، فلم يقس عليها الحديد ٢٨٣/ب والرصاص. والثالث: ما عُقل معناه ووجد ذلك المعنى في غيره فيجوز القياس عليه كتحريم الربا في النسيئة.

تنبيه:

ينبغي أن يعد من الشروط أن لا يكون حكم الأصل فيه تغليظا لكن كلام أصحابنا يخالف هذا فإنهم ألحقوا عرق الكلب وروثه وجميع أجزائه بسؤره وجعلوه كإلحاق الأمة بالعبد، ولنا وجه أنه لا يلحق ومأخذه ما ذكرنا.

مسألة
[مما يمتنع فيه القياس]

قال إلكيا: مما يمتنع فيه القياس أن يكون الاعتبار مقتضيا تصرفا في عين لا يتصور إحاطة علم العبد به، فالقياس ممتنع لعدم شرطه وهو ظهور الظن إذ لا يتصور ارتباط الظن به. فنحن نعلم أن الطهارة شُرعت للنظافة، والصلاة للخشوع، فمن أراد أن يضع شيئا آخر ويجعله مثلاً للصلاة في إفادة مثل مقصود الصلاة والطهارة من الخشوع والنظافة كان مردوداً، لأنه لا يهتدي إليه. قال: وعلى هذا أكثر ضوابط الشرع كنصب الزكوات وتقدير البلوغ وتقدير الزواجر وغيرها

فائدة

قال يونس بن عبد الأعلى: سمعت الشافعي يقول: لا يقاس على خاص، ولا يقاس أصل على أصل، ولا يقال للأصل: كم؟ وكيف؟ فإذا صح قياسه على

الأصل ثبت. قال العبادي: معنى قوله: لا يقاس أصل على أصل أي .لا يقاس التيمم على الوضوء فيجعل أربعا، ولا يقاس الوضوء على التيمم فيجعل اثنين، لأن أحد القياسين يرفع النص، والثاني يرفع الإجماع، وفي رواية غيره: لا يقاس على خاص منتزَع من عامّ كالمصراة، وفي رواية أخرى: لا يقاس على مخصوص، ولا منصوص على منصوص، فإن القياس على المخصوص إبطال، وفي قياس المنصوص على المنصوص إبطال المنصوص. وقد قيل ذلك لأبي بكر الشاشي فقال: القياس على المخصوص يجوز عند الشافعي، فإنه قاس ما دون أرش الموضحة على الموضحة في تحمل العقل، وانما يبطل التخصيص بإلحاق الأموال بها، فأما إذا ألحق بها ما في معناها فلا إذَنْ .انتهى .

مسـألة
ثبوت الحكم في محل الأصل

الحكم في محل النص هل ثبت بالعلة أو بالنص؟ فيه وجهان لأصحابنا حكاهما الأستاذ أبو إسحاق، وحكى في «المستصفى».وجها ثالثا بالتفصيل بين ان تكون العلة منصوصة فيجوز إضافة الحكم إليها في محل النص كالسرقة مثلا، وإلا فلا. وهو غريب .

ويخرج من كلام ابن السمعاني رابع، وهو أن الحكم ثبت في الأصل بالنصّ والعلة جميعاً فقال: وقولهم: إنه لا يضاف إلى النص. قلنا: يضاف، فيقال. النص يفيد هذا الحكم، والعلة أيضاً مفيدة له. ويجوز أن يتوالى دليلان على حكم واحد. وكذا قال ابن برهان: ثبوته بالنص لا يمنع من إضافته إلى العلة، فنحن نجمع بينهما ونقول: الحكم ثابت بينهما جميعا،ويجوز إضافة الحكم إلى دليلين بالاتفاق وإن اختلفوا في تعليله بعلتين.

ثم قال الأستاذ : وقال أهل التحقيق: إن حقيقة القول في موجب الحكم الكشف عن الدليل المبينِّ له، قالوا: وله في الأصل دليلان، أحدهما: النصُّ، وله حكمان، أحدهما: بيان الشريعة، والثاني:بيان المعنى الذي تعلق به الحكم. وفي

الفرع دليل واحد إذا كانت العلة واحدة قال: وهذا هو الصحيح. وقد يجوز أن تكون العلة مدرك حكمه بوجوه من الأدلة. ثم يعرف حكم غيره ببعض أدلته وقال الصيرفي: الحكم في الأصل ثبت بالعلة التي دل عليها النص، وحظ النص

فيها التنبيه عليها، وهذا هو الراجح عند أصحابنا. قال الأبياري: وهو الصحيح من مذهب مالك. وعن العراقيين من الحنفية أنه ثابت بالنص. وعلى الأول فإذا استنبط من محل عموم علة خاصة تخصّص[1] حكم الأصل وهو بمثابة استنباط الإسكار من آية تحريم الخمر، فيقتضي أنه لا يَحرم إلا القدر المسكر، وهو قول ابي حنيفة في النبيذ بناءً منه على أن حكم النبيذ هو المستند إلى العلة، وأما حكم الخمر فيستند إلى اللفظ العام.

قال ابن النفيس في «الإيضاح»: وينبغي أن يكون مراد الشافعية ثبوته بالعلة فظن أن ثبوته بالنص لأجل العلة لا لأن العلة هي الموجبة له بدون النص، ولا أنها جزء الموجب، وحينئذ يصير الخلاف لفظياً، وكذا زعم الآمدي وغيره أن النزاع لفظي لا يرجع إلى معنى، لأن النص لا شك أنه المعرِّف للحكم أي ثبت عندنا به الحكم. والمعنى عند من يفسده بالباعث هو الذي اقتضى الحكم، فمن أراد بقوله أن الحكم ثابت بالنص أي عُرف به فقوله صحيح ولا ينازع فيه، ومن رأى أن المقتضى والباعث هو المعنى فلا ينازعه الآخر فيه.

والتحقيق أن الخلاف معنوي وله أصل وفرع. أما أصله فيرجع إلى تفسير العلة: فعلى قول المعتزلة أنها مؤثرة، فحكم الأصل ثابت بها، وكذا على قول الغزالي أنها مؤثرة بجعل الله، وأما من يفسرها بالباعث فمعنى أنه شرع لأجل المصلحة التي اقتضت مشروعيته وبَعثت عليه ففي القاصرة فائدة معرفة الباعث واما من يفسرها بالمعرِّف فلا ريب أنها تعرف حكم الأصل بمجردها، وقد تجتمع هي والنص فلا يمتنع اجتماع معرِّفين عند من يجعلهما في حالة الاجتماع مُعَرِّفَيْن. وبه يظهر أن حكم الأصل ثابت بالعلة، وأن نسبة الأصل والفرع إلى العلة سواء لا فرق بينهما.

(١) في الأصول كلها (تخصيص)!

وأما فرعه فالخلاف في جواز التعليل بالقاصرة، فمن جوز التعليل بها قال: الحكم ثابت في المحل بالعلة ولم يكن لها فائدة، ولهذا في التعدية لو لم يقدر ثبوت الحكم بالعلة لم يتحقق معنى المقايسة، لأن الحكم حينئذ ثابت بالنص. وذكر الأبياري في «شرح البرهان» من فوائد الخلاف تحريم قليل النبيذ وكثيره كالخمر عندنا، وعندهم لا يحرم إلا القدر المسكر، بخلاف الخمر فإن حرمة الخمر ثابتة بالنص، وهو عام يشمل قليله بعلة الإسكار وحرمة النبيذ، والفرع ثابت بعلة الأصل وهي الإسكار، فلابد من وجودها فلا يحرم منه قدر لا يُسكر.

تنبيهات

الأول:

هذا الخلاف في النص ذي العلة. أما التعبُّدي فلا مدخل له في القياس لاستحالة أن يقال إنه هناك ثابت بالعلة، وظن الهندي أن كلام أصحابنا على إطلاقه فردَّد القول عليهم وليس كذلك.

الثاني:

صواب العبارة أن يقال: «ثابت عند العلة» لا «بها» وكأن الشارع قال: مهما وجد الوصف/ فاعلموا أن الحكم الفلاني حاصل في ذلك التمثيل. وقد قال ابن ٢٨٤/أ
الحاجب في مسألة العلة المركبة: التحقيق أن معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم عند الحكمة، لا أنها صفة زائدة.

الثالث:

بهذه المسألة ينحل إشكال أورده نفاة القياس وهو: كيف ثبت حكم الفرع بغير ثبوته في الاصل؟ وذلك لأن حكم الأصل ثابت بالنص، كتحريم الخمر، وحكم الفرع ثابت بالإلحاق كتحريم النبيذ، فالحكم واحد، والطريق مختلف، فكيف يصح هذا؟ وجوابه: أن من قال: إن الحكم في محل النص بالعلة، لم يَرد عليه هذا السؤال، لأنه إنما ثبت الحكم في الفرع والأصل بطريق واحد وهو معنى الإسكار(١) في الخمر والنبيذ. ومن أثبت في الأصل بالنص قال: المقصود ثبُوت الحكم لا تعيين

(١) في الأصول كلها (الإشكال)!

طريقه بكونه نصّاً أو قياساً، أو نصّاً في الأصل قياساً في الفرع، لأن الطريق وسيلة والحكم مقصد، ومع حصول المقصد لو قدر عدم الوسائل لم يضر، فضلاً عن اختلافها، وهذا كمن قصد مكة أو غيرها من البلاد لا حرج عليه من أي جهة دخلها.

[الركن الثالث] الفرع

وهو الذي يراد ثبوت الحكم فيه. فقيل: هو محل الحكم المختلف فيه، وهو قياس قول الفقهاء في الأصل. وقيل: هو نفس الحكم الذي في المحل وهو قياس القول الثالث ثَمّ. وقياس قول المتكلمين في الأصل أنه النص أن يكون الفرع هنا هو العلة، لكن لم يقل به أحد لأنها أصل في الفرع وفرع في الأصل، فلم يمكن جعلها فرعا في الفرع. وقال الأصفهاني: يصح أن يكون الفرع عندهم ثبوت الحكم في محل النص أو علته أو الحكم في محل الخلاف. وقال السهيلي في «أدب الجدل»: الفرع: ما اختلف الخصمان فيه. وقيل: ما قصد القائس إثبات الحكم فيه. وقيل: ما نصبت الدلالة فيه. وله شروط:

أحدها: وجود العلة الموجودة أي قيامها به وإن كانت عدمية ولا يشترط القطع بوجودها فيه، خلافاً لبعضهم، بل يكفي الظن وسيأتي في باب العلة.

الثاني: أن تكون العلة الموجودة فيه مثل علة الأصل بلا تفاوت، أعني بالنسبة إلى النقصان، أما الزيادة فلا يشترط انتفاؤها، إذ قد يكون الحكم في الفرع أولى، كقياس الضرب على التأفيف، وقد يكون مساوياً، كقياس الأمة على العبد في السراية. فإن كان وجودها في الفرع مقطوعاً به صح الإلحاق قطعاً، وإن كان مظنوناً كقياس الأدون كالتفاح على البُرّ بجامع الطُّعم فاختلفوا فيه على قولين، وأصحهما أنه لا يشترط القطع به، بل يكفي في وجود العلة في الفرع الظن لأنا إذا ظننا وجودها في الفرع ظننا الحكم، والعمل بالظن واجب.

الثالث: أن يُساوي حكمه حكم الأصل فيما يُقصد من عين أو جنس ليتأدّى به مثل ما يتأدّى بالحكم في الأصل، فإن كان حكم الفرع مخالفاً لحكم الأصل فسد القياس.

الرابع: أن يكون خالياً عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس. هذا إن جوزنا تخصيص العلة، فإن لم نجُوِّزه لم يكن هذا شرطاً في الفرع الذي يقاس، بل الفرع الذي يثبت فيه الحكم يقتضي القياس.

الخامس: أن لا يتناول دليل الأصل، لأنه يكون ثابتاً به، ومنهم من قال: أن لا يكون الفرع منصوصاً أو مجمعا عليه، وهذا ظاهر إذا كان الحكم المنصوص عليه على خلاف القياس. وإلا لزم تقديم القياس على النصّ وهو ممتنع، نعم يجوز لتجربة النظر. فأما إذا كان على موافقته، فإما أن يكون النص الدال على ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذي دل على حكم الأصل أو غيره، فإن كان الأول فالقياس باطل، لأنه ليس جعل تلك الصورة أصلاً والأخرى فرعاً أولى من العكس، وإن كان غيره فالقياس فيه جائز عند الأكثرين كما نقله في «المحصول» لأنه ليس المقصود إثبات الحكم بل الاستظهار بتكثير الحجج. وترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز لإفادة زيادة الظن. ومنع بعضهم من قياس المنصوص عليه مطلقا، وأطلق الآمدي دعوى الإجماع على اشتراطه، ونقل الدبوسي في «التقويم» الجواز مطلقاً عن الشافعي فقال: جوَّز الشافعي كونَ الفرع فيه نص ويزدادُ بالقياس بيانُ ما كان النصُّ ساكتاً عنه، ولا يجوز إذا كان مخالفا للنص.

السادس: شرَطَ الغزالي والآمدي انتفاء نص أو إجماع يوافقه، أي لا يكون منصوصاً على شِبهه بخلاف الشرط قبله فإنه شرط في نصه هو. والحقُّ أن هذا غير شرط، وفائدة القياس معرفة العلة أو الحكم، وفائدة النص ثبوت الحكم.

السابع: أن لا يكون الحكم في الفرع ثابتا قبل الأصل، لأن الحكم المستفاد متأخر عن المستفاد منه بالضرورة، فلو تقدم مع ما ذكرته من وجوب تأخره لزم اجتماع النقيضين أو الضدين وهو محال، وهذا كقياس الوضوء على التيمم في

اشتراط النية، لأن التعبد بالتيمم إنما ورد بعد الهجرة، والتعبد بالوضوء كان قبله. ونازع العبدري في المثال بأنه من قياس الشبَه لا من قياس العلة، ومعناه: طهارتان فكيف تفترقان؟

ومنع ابن الصباغ في «العُدّة» هذا الشرط، وجوز أن يكون الحكم عليه أمارات متقدِّمة ومتأخرة، فللمستدل أن يحتج بالمتقدِّم منها والمتأخر، فإن الدليل يجوز تأخره عن ثبوته. ولهذا معجزات النبي ﷺ منها ما قارن نُبُوته، ومنها ما تأخر عنه، ويجوز الاستدلال على نبُوّته بما نزل من القرآن بالمدينة، وكذا في الأحكام المظنونة وكذا نقل الكيا في تعليقه عن الأصحاب أنهم جوزوا ذلك، فإن العالَم متراخٍ عن القديم فيُستدل به على إثبات القديم. ثم قال: وهذا غير صحيح. فإنّا لا نستدل بوجود العالَم على إثبات الصانع، لأنه ثابت قطعا. وإنما استدللنا بالعالَم على العِلم بالصانع. فيحتاج أن يقول هنا: النية في الوضوء كانت ثابتة بدليلها، وهو إخالة ومناسبة. وقال القرطبي: هذا إنما نشأ من حيث إن الوضوء كان معمولاً به قبل مشروعية التيمم، فلو فرضنا أنه لم يُعمل به إلى أن شُرع التيمم فلا يبعد أن يقاس عليه ويكون فرعاً له، وإن كان متقدما لأن العلل الشرعية أمارات على الاحكام ومعرِّفات لها وتقديمُها/ كالدليل والمدلول. وقال ابن برهان: قولهم لا يُستفاد حكم ٢٨٤/ب
المتقدم من المتأخر باطل، لأنه وإن كان متأخرا إلا أنه حكم شرعي، والحكم الشرعي إذا ثبت ثبت على الإطلاق. قال: قالوا: هذا إذن يكون نسخاً. وإنما هو ضم حكم إلى حكم.

وقال ابن دقيق العيد رحمه الله: هذا الشرط إنما يتعين إذا توقف استناد الحكم في الفرع إلى الأصل على وجه يتعين طريقا لإثبات الحكم، لأن المحال إنما يلزم على هذا الوجه، فإنه منشأ الاستحالة فإذا انتفى ذلك لعدم النص انتفى وجه الاستحالة. وقال ابن الحاجب: نعم لا يمتنع ان يكون إلزاما للخصم لتساوي الأصل والفرع في المعنى. وقال الرازي والهندي: هذا اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سوى ذلك الأصل المتأخر، فإن كان عليه دليل آخر وذكر ذلك على سبيل الإلزام للخصم لا بطريق تقوية المأخذ، أو بطريق الدلالة لا بطريق التعليل، ويجوز أن يتأخر الدليل عن المدلول ـ كالعالَم على الصانع ـ جاز تأخره، لزوال المحذور،

وتواردُ الأدلة على مدلول واحد جائز. وهذا فيه نظر لأن الكلام في تفرعه عن الأصل المتأخر وذلك لا يمكن، سواء كان عليه دليل غيره أم لا .

الثامن: شرط أبو هاشم دلالة دليل غير القياس على ثبوت الحكم في الفرع بطريق الإجمال، ويكون حظ القياس إبانة فيصله والكشف عن موضوعه، وحكاه الكيا الطبري عن أبي زيد أيضاً، وردده بأن الأولين تشوفوا إلى إجراء القياس اتباعا للأوصاف المَخِيلة المؤثرة من غير تقييد، وقد أثبتوا قوله «أنت علي حرام» بالقياس وإن لم يكن عليه نص على جهة الجملة على وجه ما لأن قوله تعالى: ﴿لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم﴾ [المائدة/ ٨٧]، إنما يمكن عن المنع من تحريمه ولا يفيد حكمه إذا وقع التحريم (قال): ويمكن أن يقول: لعلهم علموا له أصلاً غاب عنا .

تنبيه :

جرت العادة بأن الفرع لابد أن يكون مختلفاً فيه. فقال بعضهم: لا يجوز أن يكونَ مجمَعا عليه. والحقُّ جوازه، لأن القياس تعدِّي الحكم من المنصوص إلى غير المنصوص، ويجوز أن يثبت كثير من مسائل الإجماع بذلك كما بلغ عمر أن رجلا باعٍ خمرا وأكل ثمنه فقال: قاتله الله ألم يعلم بأن النبي ﷺ قال: (قاتل الله اليهود حُرِمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها) فهذا الحكم مجمَع عليه واستعمل فيه القياس .

[الركن الرابع]
العلة

وهي شرط في صحة القياس ليجمع بها بين الأصل والفرع. قال ابن فورك: من الناس من اقتصر على الشبَه ومنع القول بالعلة. وقال ابن السمعاني: ذهب بعض القيّاسين من الحنفية وغيرهم إلى صحة القياس من غير علة إذا لاح بعض الشبَه. وذهب جمهور القيّاسين من الفقهاء والمتكلمين إلى أن العلة لابد منها في القياس وهي ركن القياس لا يقوم القياس إلا بها.

والعلة في اللغة قيل: هي اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله، مأخوذ من العلة التي هي المرض، لأن تأثيرها في الحكم كأثر العلة في ذات المريض. ويقال: اعتل فلان إذا حال عن الصحة إلى السقم. وهذا المعنى اعتمده القاضي أبو بكر في كتاب «الإخبار عن أحكام العلل» وهو مجلد لطيف وجرى عليه الكيا وابن السمعاني. وقيل: لأنها ناقلة بحكم الأصل إلى الفرع كالانتقال بالعلة من الصحة الى المرض، حكاه ابن السمعاني، وقال: الأول أحسن، لأنا قبلنا صحة التعليل بالقاصرة. وقيل: إنها مأخوذة من العَلَل بعد النَهَل، وهو معاودة الماء للشرب مرةً بعد مرة، لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر بعد النظر، ولأن الحكم يتكرر بتكرر وجودها، ولأن الحادثة مستمرة باقية غير متكررة عند جمهور القدرية. قال الكيا: وقد يُعبرِّ بها عما لأجل ذلك يقدم على الفعل أو يمنع منه يقال: فَعَل الفعل لعلة كيتَ، أو لم يفعل لعلة كيتَ. وقد استعملت في المعلولات في المعنى الذي يوجب لغيره حالاً كالعلم يوجب العالمية، والوصف من غير حال السواد فقال انه علة في وصف المحل بأنه اسود.

وأما في الاصطلاح: فاختلفوا فيها على خمسة أقوال:

أحدها: أنها المعرِّف للحكم أي جُعلت علما على الحكَم إن وجد المعنى وجد

الحكم، قاله الصيرفي في «كتاب الاعلام» وابن عبدان في «شرائط الأحكام» وأبو زيد من الحنفية، وحكاه سليم في «التقريب» عن بعض الفقهاء واختاره صاحب «المحصول» و«المنهاج». أي ما يكون دالّاً على وجود الحكم وليست مؤثرة لأن المؤثر هو الله، ولأن الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث. ونُقض بـ«العَلَامة» فإن الحَدَّ صادق عليها وليست الأحكام مضافة إليها. وهذا بالنسبة إلى العلل الشرعية كما قاله الصيرفي. أما العقلية فموجبة. والفرق بينهما أن الشرع دخله التعبد الذي لا يُعقل معناه، بخلاف العقل فإن أحكامه معقولة المعاني فمِن ثَمَّ كانت علله مؤثرة وعلل الشرع معرِّفات والمؤثر إنما هو خطاب الشرع. وعبارة ابن عبدان في الفرق أن العقلية من موجبات العقول، والشرعية ليست من موجباته، بل هي أمارات ودلالات في الظاهر. وقال في «التقويم»: علل الشرع أعلام في الحقيقة على الأحكام، والموجب هو الله تعالى بدليل أنها كانت موجودة قبل الشرع، ولو كانت موجبة لم تنفك عن معلولاتها قال: ويجوز أن تسمى أدلة لأنها دلت على حكم الله في الفروع قال: وبعضها أظهر من بعض، حتى قال علماؤنا: الظاهر منها قياس، والباطن استحسان.

تنبيه:

قال الهندي: ليس المراد بكونها معرّفة أنها تعرف حكم الأصل، فإن ذلك يُعرَف بالنص بل حكم الفرع، لكن يخدشه قول أصحابنا أن حكم الأصل معلَّل بالعلة المشتركة بينه وبين الشرع مع أنه غير معرِّف بها.

الثاني: أنها الموجب للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة لذاتها، وهو قول الغزالي وسُليم. قال الهندي: وهو قريب لا بأس به، فالعلة في تحريم النبيذ هي الشدة المطربة كانت موجودة قبل تعلق التحريم بها، ولكنها علة بجعل الشارع.

الثالث: أنها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله، وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقلي. والعلة وصف ذاتي لا يوقف على جعل

جاعل ويعبرون عنه تارة بالمؤثر.

الرابع: أنها الموجبة بالعادة، واختاره الإمام فخر الدين الرازي في «الرسالة» البهائية في القياس وهو غير الثاني.

الخامس: الباعث على التشريع/ بمعنى أنه لابد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم. ومنهم من عبر عنها بالتي يعلم الله صلاح المتعبدين في التعبد بالحكم لأجلها، وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب وهو نزعة القائلين بأن الرب تعالى يعلل أفعاله بالأغراض. والصحيح عند الأشعرية خلافه. ونحوه قول ابن القطان: العلة عندنا هي المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها، وهو الغرض والمعنى الجالب للحكم ثم قال: والعلة ما جلب الحكم. قال: وإلى هذا كان يذهب أبو علي بن أبي هريرة. انتهى. وحكى الماردي في باب الربا القولين فقال: العلة هي التي لأجلها ثبت الحكم. وقيل: الصفة الجالبة للحكم. ١/٢٨٥

وقال الأستاذ أبو منصور: اختلف في العلة فقيل: إنها صفة قائمة بالمعلول كالشدة في الخمر. وهو خطأ، لأن بعض الأغراض قد يكون علة لغرض آخر ولا يقوم أحدهما بالآخر. وقال: وإنما معنى العلة السبب الذي يتعلق به الحكم اجتهادا فإن النص الجالب للحكم لا يكون علةً له، لأنه ليس من طريق الاجتهاد والاعتلال استدلال المعلِّل بالعلة وإظهاره لها، والمعتل هو المعلِّل(١) والمعتلّ به نفس العلة وقال الكيا: العلة في عرف الفقهاء الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها، والعقلية موجبة على رأي القائلين بها والشرعية موضوعة ولكنها مشبَّهة بها في الشرع، أثبت الحكم لأجلها في طريق الفقهاء فكان أقرب عبارةٍ على هذا التقدير عبارة العلة ليكون الحكم تبع الحقيقة على مثالها. وقال ابن السمعاني: قالوا: إنها الصفة الجالبة للحكم. وقيل: انها المعنى المُنشيء.

---

(١) في الأصول (والمعتل هو العلة)!

مسألة

وهي تنقسم إلى عقلية وهي لا تصير علة بجعل جاعل بل بنفسها، وهي موجبة لا تتغير بالأزمان كحركة المتحرك. وشرعية: وهي التي صارت علة بجعل جاعل كالإسكار في الخمر، وكانت قبل مجيء الشرع، وتتخصص بزمان دون زمان ولا تتخصص بعين دون عين.

مسألة

العلة حقيقة في العقلية. كالحركة علة في كون المتحرك متحركا، كما قاله الشيخ أبو إسحاق. وإنما تسمى العلل الشرعية علة مجازاً أو اتساعاً، وإلا ففي الحقيقة العلة ما أوجب الحكم بنفسه، وهي العلة العقلية، وأما التي توجبه بغيرها فليست بعلة في وضع المتكلمين، وإنما هي أمارة على الحكم.

مسألة

وتنقسم إلى: مستنبطة ومنصوصة، وقال بعض أهل خراسان: مسطورة ومنشورة. وقال في «اللمع»: وأنكر بعضهم جعل المنصوصة علة وهو قياس نفاة القياس. وقيل: هي علة في المعنى في المنصوص عليه ولا يكون علة في غيره إلا بأمر ثانٍ، والصحيح أنها علة مطلقا. قال: وأما المستنبطة فيجوز أن تكون علة. وقيل: لا يجوز أن تكون علة إلا ما ثبت بنص أو إجماع.

مسألة

قال ابن فورك: طريق اعتبار العلة منهم من قال: سمعي، ومنهم من قال: عقلي، فمن قال: سمعي يراعي في كون الوصف علةً دلالةً سمعيةً، ومن قال: عقلي قال: طريقة اعتبار علل السمع كطريق اعتبار علل العقل، ويكون ذلك بالتقسيم بأن يقال: لا يخلو إما أن يكون حُرِّم لكذا أو كذا، كما يقال: لا يخلو أن يكون تحرك لكذا أو لكذا، فيقع على المعنى له تحرك.

مسألة

قال في «المقترح»: للعلة أسماء في الاصطلاح، وهي: السبب، والإشارة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضي، والموجب، والمؤثر. انتهى. وزاد بعضهم: المعنى. والكلُّ سهلٌ غيرُ السبب والمعنى.

أما السبب: فهو متميز عن العلة من جهة الاصطلاح الكلامي والأصولي والفقهي واللغوي.

أما اللغوي فقال أهل اللغة: السبب ما يُتوصَّل به إلى غيره. ولو بوسائط، ومنه سمي الحبل سبباً، وذكروا للعلة معاني يدور القدر المشترك فيها على أنها تكون أمراً مستمداً من أمر آخر وأمرا مؤثراً في آخر. وقال أكثر النحاة: اللام للتعليل ولم يقولوا للسببية، وقالوا الباء للسببية ولم يقولوا للتعليل. وصرَّح ابن مالك بأن الباء للسببية والتعليل وهذا تصريح بأنهما غَيْرَان.

وأما الكلامي: فاعلم أنهما يشتركان في توقف المسبَّب عليهما ويفترقان من وجهين: أحدهما: أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل به. والثاني: أن المعلول متأخر عن العلة بلا واسطة ولا شرط يتوقف الحكم على وجوده، والسبب إنما يقتضي الحكم بواسطة أو بوسائط، ولذلك يتراخى الحكم عنها حتى توجد الشرائط وتنتفي الموانع. وأما العلة فلا يتراخى الحكم عنها، إذا اشترط لها، بل هي أوجبت معلولاً بالاتفاق، حكى الاتفاق إمام الحرمين والآمدي وغيرهما.

وأما الأصولي: فقال الآمدي في «جدله»: العلة في لسان الفقهاء تطلق على المظنة أي الوصف المتضمن لحكمة الحكم، كما في القتل العمد العدوان، فإنه يصح أن يقال: قتل لعلة القتل، وتارة يطلقونها على حكمة الحكم، كالزجر الذي هو حكمة القصاص، فإنه يصح أن يقال:العلة الزجر. وأما السبب: فلا يطلق إلا على مظنة المشقة دون الحكمة إذ بالمظنة يتوصل إلى الحكم لأجل الحكمة. انتهى.

وأما الفقهي فقال الكيا: يطلق السبب في اصطلاح الفقهاء على أربعة أمور:

أحدها: السبب الذي يقال إنه مثل العلة كالرمي، فإنه سبب حقيقة إلا أنه في حكم العلة، لأن عين الرمي لا أثر له في الحكم حيث لا فعل منه، ومنه الزنى.

الثاني: ما يكون الطارىء مؤثرا ولكن تأثيره مستند إلى ما قبله، فهو سبب من حيث استناد الحكم إلى الأول لا استناد الوصف الآخر إلى الأصل.

الثالث: ما ليس سببا بنفسه ولكن يصير سبباً بغيره، كقولهم: القصاص وجب ردعا وزجراً، ثم قالوا: وجب لسبب القتل، إذ القتل علة القصاص، فقطعوا الحكم عن العلة، وجعلوه متعلقا بالعلة، والعلة غير الحكم. واعلم أنه لولا الحكمة لكان الحكم صورة غير صالحة للحكم، فبالحكمة خرج عن كونه صورة، والعلة صارت جالبة للحكم بمعناها لا بصورتها، ودون الحكمة لا شيء إلا صورة
٢٨٥/ب الفعل، والصورة/ لا تكون علة قط، فعلى هذا الحكمة راجعة إلى العلة فلا علة بدونها، والخلاف يرجع إلى اللفظ.

الرابع: ما يسمى سبباً مجازاً من حيث إنه سبب لما يجب، كقولهم الإمساك سبب القتل، وليس سببَ القتل حقيقة، فإنه ليس يفضي إلى القتل، بل القتل باختيار القاتل، ولكنه سبب للتمكن من القتل بإلحاق، وقيل: سبب القتل. فالأسباب لا تعدو هذه الوجوه. انتهى. وقال في «تعليقه»: المتكلمون لا يفرقون بين العلة والسبب، والفقهاء يقولون: العلة هي التي يعقبها الحكم، والسبب ما تراخى عنه الحكم ووقف على شرط أو شيء بعده. وفرق غيره بين السبب والحكمة، بأن السبب يتقدم على الحكم، والحكمة متأخرة عن الحكم، والحكم مفيد لها، كالجوع سبب الأكل، ومصلحة رفع الجوع وتحصيل الشبع حكمةٌ له.

وقد ذكر الغزالي في الفقهيات أن الفعل الذي له مدخل في زهوق الروح إن لم يؤثر في الزهوق ولا فيما يؤثر فيه فهو «الشرط»، كحفر البئر التي يتردى فيها متردٍّ. وإن أثّر فيه وحصّله فهو «العلة» كالقَدّ والحَزّ. وإن لم يؤثر في الزهوق ولكن أثّر فيما يؤثر في حصوله فهو «السبب» كالإكراه، ولا يتعلق القصاص بالشرط قطعا، ويتعلق بالعلة قطعاً، وفي السبب خلاف وتفصيل.

وإذا تبين أن العلة فوق السبب، صح الحكم بتقاصر رتبته عن المباشرة كما قرروه في كتاب الجراح من أن المباشرة علة، والعلة أقوى من السبب، ومن نظائر المسألة: لو أن رجلا فتح زقا بحضرة مالكه فخرج ما فيه والمالك يمكنه التدارك فلم يفعل ففي وجوب الضمان على الفاتح وجهان، ولو رآه يقتل عبده أو يُحرق ثوبه فلم يمنعه مع قدرته على المنع وجب الضمان وجهاً واحداً. والفرق أن القتل والتحريق مباشرة، وفتح الزق سبب، والسبب قد يسقط حكمه مع القدرة على منعه، بخلاف العلة لاستقلالها في نفسها. وإنما قلنا: قد يسقط حكمه ولم نجعل السقوط مطرداً لأن الإنسان لو صالت عليه بهيمةُ غيره وأمكنه الهرب فلم يهرب ففي الضمان وجهان: أحدهما: يضمن، وهو بعدم هروبه مُفرِّط في حق نفسه والثاني: لا يضمن لوقوع الصيال، وهذا الوجه أرجح منه في مسألة الزق، لأن الإنسان قد يحصل له عند الصيال دهشة تشغله عن الدفع.

وقال القفال الشاشي: الطريق في التمييز بين العلة والسبب والشرط: أنا ننظر إلى الشيء إن جرى مقارناً للشيء وأثّر فيه فهو «العلة»، أو غير مقارن ولا تأثير للشيء فيه دل على أنه «سبب». وأما «الشرط» فهو ما يختلف الحكم بوجوده. وهو مقارن غير مفارق للحكم كالعلة سواء إلا أنه لا تأثير له فيه وإنما هو علامة على الحكم من غير تأثير أصلا.

وقال ابن السمعاني رحمه الله: الشرط ما يتغير الحكم بوجوده، والسبب لا يوجب تغير الحكم بل يوجب مصادفته وموافقته. ثم ذكر كلام القفال، ويتفرع على هذا الأصل مسألة خلافية مقصودة في نفسها. قال علماؤنا: الشرط إذا اتصل بالسبب ولم يكن مبطلا كان تأثيره في حكم تأخر السبب إلى حين وجوده لا في منع وجوده، ومثاله إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، فالسبب قوله: «فأنت طالق» لأن «أنت طالق» ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدونه، غير أن الشرط أوقف حكمه إلى وقت وجوده، فتأثير الشرط إنما هو في منع حكم العلة، لا في نفس العلة، بدليل أنه لو لم يقترن به الشرط ثبت حكم العلة.

وربما عبَّروا عن هذا بأن الشرط لا يبطل السببية، ولكن يؤخر حكمها،

والسبب ينعقد ولكن الشرط يرفعه ويؤخر حكمه فإذا ارتفع الشرط عمل السبب عمله،ومِن ثَمَّ يقولون: الصفة وقوعٌ لا إيقاع، والشرط عندهم قاطع طريق يضرُّ ولا ينفع، إذ لا مدخل له في التأثير نفياً وإثباتاً، وإنما هو توقف عن الحكم. ومِنْ هذا يُعلم أنها إذا دخلت طلقت لكونه قال: إن دخلتِ الدار فأنت طالق، لا لكونها دخلت. قال أصحابنا من علق الطلاق فقد نجز السبب، والمعلق إنما هو عمل السبب لا نفسه، وقد وافقَنا على ذلك المالكيةُ والحنابلة، وقال أبو حنيفة: الشرط يمنع انعقاد السبب في الحال وخرّجه بعض المتأخرين وجها في مذهبنا من قول بعض أصحابنا في المسألة السريجية: أنه يقع المنجَّز وطلقتان معه أو بعده من المعلَّق، وربما قال أبو حنيفة: الشرط داخل على نفس العلة لا على حكمها. قال: والشرط يحول بين العلة ومحلها. فلا تصير علةً معه. والظاهر مذهب الشافعي لأن الشرط لا مدخل له في التأثير فكيف يمنع العلية.

وعلى هذا الأصل مسائل:

منها: تعليق الطلاق أو العتق بالملك عندنا باطل لأنه لم يصادف عندنا وقت التعليق محلاً قابلاً لما يُعرف به منه، وقد بينا أن التعليق لا يمنع السببية، وإذا لم يمنعها انعقدت، وانعقاد العتق والطلاق في غير زوجة ورقيق غير معقول. وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى، بناء على أصل: لما مَنع التعليق السببية لم يكن منعقداً فلم يكن الطلاق والعتق في غير مملوك بل هو إنما هي[1] في مملوك، لأن العلة تأخرت إلى زمن الملك فالموجود وقت التعليق لفظ العلة لا نفسها وقد قطعها التعليق.

تنبيه:

قد عرفت حكم كلمة الشرط المسلطة على الأسباب، وأن الشافعي يقول: إنها لا ترفع السببية بل توقف حكمها، وأبو حنيفة يقول: بل ترفعها ولكن لا مطلقا بل إلى وقت وجود الصفة. وبالغ القاضي ابن سُريج[2] رحمه الله فقال بمذهب الشافعي في انعقاد السببية، وزاد أن الشرط يلغو بالكلية، لكونه ورد قطعا لشيء

---

(١) كذا في الاصول. والصواب: بل هما في.

(٢) في الأصول (هنا) وفي الموضعين القريبين (شريح)!

بعد مضيٍّ حُكمه، فقال: إذا علق الطلاق تنجَّز في الحال، فهذه مبالغة وقول ضعيف. وبالغ ابن حزم في مذهب أبي حنيفة فقال به، وزاد أن الشرط منع انعقاد السبب مطلقاً، وأن الطلاق المعلق لا يقع رأسا وجدت الصفة أو لم توجد وهذا خرق للإجماع. فتلخص من هذا أن الشرط الداخل على السبب قاطع له عند ابن حزم رأساً، ويقابله قول ابن سُريج أنه فاسد في نفسه غير معرض للسبب في شيء ولكن ابن سريج يقصر ذلك على ما إذا بدأ بالسبب قبل الشرط، ولا يقوله فيما إذا عكس/ فقال: إن دخلت الدار فأنت طالق والجمهور لا يُلغون الشرط. ثم ١/٢٨٦
اختلفوا: فأشدهم إعمالا الشافعيُّ حيث قال: إنه ينتصب في الحال سبباً في ثاني الحال ونقلوه عن أبي حنيفة فإنه قال: لا ينعقد في الحال ولا يكون مُنْهياً، وإنما ينعقد في ثاني الحال.

ومنها: أعني من المسائل المترتبة على أنه هل انعقد السبب في حال التعليق، كما يقوله أبو حنيفة، أو لم ينعقد كما هو الصحيح عندنا في موضع الشهود أن الغُرم على شهود التعليق دون شهود الصفة في الطلاق والعتق. وفي وجه أراه أنه مذهب أبي حنيفة أنه عليهم جميعاً. وقد أشبع إمام الحرمين هذا الأصل تقريراً في الخلافيات ثم عاد عنه في الفروع فقال: وقد حكى قول الأستاذ فيمن قال: وقفت داري بعد الموت، وساعده أئمة الزمان أن هذا تعليق على التحقيق، بل هو زائد عليه، فإنه إيقاع تصرف بعد الموت قال الرافعي: كأنه وصية بدليل أنه لو عرض الدار على البيع صار راجعا.

وأما «المعنى» فقال الماوردي في «الحاوي» عبَّر بعض الفقهاء عن «المعنى» «بالعلة» وهو تجوُّزٌ، والتحقيق أنهما يجتمعان من وجهين:

أحدهما: أن حكم الأصل موجود في المعنى والعلة.

وثانيهما: أن العلة والمعنى موجودان في الفرع والأصل.

ويفترقان من وجوه:

أحدها: أن العلة مستنبطة من المعنى وليس المعنى مستنبطا من العلة لتقدم المعنى وحدوث العلة.

والثاني: أن العلة تشتمل على معانٍ، والمعنى لا يشتمل على عِلل، لأن الطعم والجنس معنيان وهما علة الربا.

والثالث: أن المعنى ما يُوجب به الحكم في الأصل حتى يتعدَّى إلى الفرع والعلة اجتذاب حكم الأصل إلى الفرع، فصار «المعنى» ما ثبت به حكم الأصل، والعلة ما ثبت به حكم الفرع.

ثم يجتمع العلة والمعنى في اعتبار أربعة شروط: أن يكون المعنى مؤثرا في الحكم، وأن يسلم المعنى ولا يردهما نص ولا إجماع، وأن لا يعارضهما من المعاني والعلل أقوى منهما، وأن يطرد المعنى والعلة فيوجد الحكم بوجودهما ويسلمان من نقض أو كسر، فإن عارضهما نقضٌ أو كسرٌ لعدم الحكم مع وجودهما فسد وبطلت العلة، لأن فساد العلة يرفعها، وفساد المعنى لا يرفعه، لأن المعنى لازم والعلة طارئة، لأن الكيل إذا بطل أن يكون علة في الربا في البُرّ لم يبطل أن يكون الكيل باقيا في البُرّ، فيصير التعليل باطلاً والمعنى باقيا، ولا يجوز تخصيص المعاني من العلل المستنبطة، وفي المنصوصة وجهان. والثاني وقوف العلة على حكم النص وعدم تأثيرها فيما عداها هل يصح؟ فيه وجهان.

واما «المظنة» فهي مَعْدِن الشيء قال صاحب «المقترح» من غلط الطلبة تسمية العلة مظنة. قال شارحه: يريد أنهم غلطوا في إطلاق اسم المظنة على كل علة، وإنما تطلق في الاصطلاح على بعض العلل، ولها دلالتان: دلالة على المعنى، ودلالة على الحكم الشرعي، فهي إذا أضيفت إلى المعنى الوجودي سُميت مظنة، وإذا أُضيفت إلى الحكم الشرعي سُمِّيت علة له، ومن عكس ذلك فقد غَلط. فالسفر مثلا يدل على المشقة ويدل على الرخصة، فإذا أضفته إلى المشقة قلت هو مظنة، وإذا أضفته إلى الرخصة قلت هو علة له، فالسفر مظنة المشقة، وعلة الرخصة وهذا أمر يرجع إلى اصطلاح جدلي.

مسألة
[المعلول]

اختلفوا في «المعلول» ما هو؟ فقيل: هو محل العلة، وهو المحكوم فيه كالخمر للإسكار والبرّ للطُّعم، فإن المعلول من وجد فيه العلة، كالمضروب والمقتول وكالمريض المعلول ذاته، وحكاه الشيخ أبو إسحاق وسليم عن أبي علي الطبري وغيره، وخيالهم في ذلك أن الحكم مجلوب العلة ولا علة فيه إذن، وإنما جلبته العلة وصَحَّ بها، بل العلة في المحكوم فيه كالمأكول والمشروب لوجود الأكل والشرب فيه، ولذلك يقول الفقهاء: إن العلة جارية في معلولاتها، ولا يريدون به في أحكامها، والجمهور على أن المعلول هو الحكم لا نفس المحكوم فيه، كالمدلول حكم الدليل، وكذا المعلول حكم العلة، وحكاه الشيخ وسليم عن أبي بكر القفال وصححاه: وكذا الكيا الطبري، ونسبه القاضي عبد الوهاب في التلخيص للجمهور. لأن تأثير العلة في الحكم دون ذات المحكوم فيه، وقال ابن برهان: الخلاف لفظي .

وأما «المعلَّل» بفتح اللام. فقال القاضي عبد الوهاب: هو الحكم في البُرّ والخمر دون ذاتيهما، ومتى قلنا إن البر معلل فمجاز، ومرادنا أن حكمه معلل، وأما «المعلِّل» بكسرها فقال الشيخ أبو إسحاق:هو الناصب للعلة و«المعتل» هو المستدل بالعلة قال القاضي وأما «المعتل به» فهو العلة كما أن المستدَل به هو الدليل.وأما «التعليل» فقيل هو إلحاق المعلِّلِ الفرعَ بالأصل بالعلة المقتضية لذلك، وقيل: هو الإخبار منه عن إلحاقه والاعتلال والتعليل واحد .

مسألة
[تقدم العلة على المعلول في العقليات]

العلة متقدمة على المعلول في الأمور العقلية، فإنا نعلم قطعاً أن حركة الخاتم متفرعة عن حركة الإصبع ،وليست حركة الأصبع متفرعة عن حركة الخاتم، وأما

الشرعية فقال الأصفهاني: هو كذلك لكن يفترقان من جهة أن العقلية تفعل بذاتها والشرعية بجعل الشارع إياها موجبا أو علة على الخلاف.

واعلم أنه لا خلاف أن العلة تتقدم على المعلول في الرتبة. واختلفوا هل تسبقه في الزمان أو تقارنه؟ على مذاهب:

أحدها: وعليه الأكثر من المعتزلة والفقهاء أنها تقارنه واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها﴾ [الزمر/٤٢] وزعم بعضهم أن ذلك في العقليات مُجمَع عليه، وكلام الرافعي في كتاب الطلاق يقتضي ترجيحه فإنه قال: الذي ارتضاه الإمام ونُسب إلى المحققين أن المعلَّقَ بالصفة يقع مع وجودها، فإن الشرط علة وضعية، والطلاق معلول لها مقارن في الوجود، كالعلة العقلية مع معلولها. انتهى. وقال في الروضة: إنه الصحيح وأجاب الرافعي رحمه الله تعالى عن قول القائل: إن جئتني أكرمتك. أن الإكرام فعل لا يتصور إلا متأخراً عن المجيء فلزم الترتيب ضرورة، وقد يقال: هذا لا يرد لأن الكلام في معلول يترتب على العلة
٢٨٦/ب عند وجود المعلَّق بنفسه وما ذكروه ترتيب إنشاء فعل على وقوع شيء/ وهو يتأخر عنه ضرورة. أما وقوع الطلاق فإنه حكم شرعي لا يفتقر إلى زمان مخصوص فسبيله سبيل العلة مع المعلول.

والثاني: أنها معه. وللرافعي إليه صَغْوٌ ظاهر.

والثالث: أن العقلية تقارن معلولها لكونها مؤثرة بذاتها، والوضعية تسبق المعلول، والشرعية من الوضعية. حكاه ابن الرفعة في كتاب الطلاق من «المطلب».

مسألة
[لابدَّ للحُكم مِن علة]

ونقل ابن الحاجب في الكلام على السبر والتقسيم إجماع الفقهاء على أنه لابد للحكم من علة واستشكل ذلك بالأصل المشهور أن افعال الله لا تعلل بالغرض.
قلت: ولا منافاة بينهما لأن الأحكام غير الأفعال.

قال الأصفهاني في «شرح المحصول»: ندعي شرعية الأحكام لمصالح العباد، ولا ندعي أن جميع أحكام الله تعالى لمصالح العباد، وذلك ليس في علم الكلام وندعي إجماع الأمة، ولو ادعى مدّعٍ إجماع الانبياء على ذلك، بمعنى أنا نعلمُ قطعاً أن الأنبياء صلوات الله عليهم بلّغوا الأحكام على وجه يظهر بها غاية الظهور مطابقتها لمصالح العباد في المعاش والمعاد ثم انقسم الناس إلى موفَّق وغيره، فالموفَّق طابق فعله وتركه للأحكام الشرعية ففاز بالسعادتين في الدارين، والمخذول بالضدّ من ذلك، والأمر فيهما ليس إلا لخالق العباد. انتهى. وهكذا ذكر الهَروى أن رعاية المصالح لم تخص شريعتنا بل كان معهودا في الشرائع المتقدمة، وعليها انبنت ووقف عليه الفقيه المقترح وقال: لا علم لنا بذلك، وقطع به الأبياري، وقال ابن المنير: ليس كما قال، فإن شريعة عيسى لم يكن القصاص فيها مشروعا، وقد أريد بها صلاح الخلق إذ ذاك، وما قاله في القصاص من شريعة عيسى باطل بل كان مشروعاً وإنما الذي لم يشرع فيها الدِيَة، ويتلخص ثلاثة اقوال، ثالثها: الوقف.

فإن قلت: إذا كانت كل شريعة انبنت على مصالح الخلق إذ ذاك فبماذا اختصت شريعتنا حتى صارت أفضل الشرائع وأتمّها؟ قلت: بخصائص عديدة: منها: نسبتها إلى رسولها وهو أفضل الرسل. ومنها: نسبتها إلى كتابها وهو أفضل الكتب: ومنها: استجماعها لمهمات المصالح وتتماتها ولعل الشرائع قبلها إنما انبنت على المهمات وهذه جمعت المهمات والتتمات، ولهذا قال عليه السلام: (بعثت لأتمم مكارم الاخلاق) و(مثل الأنبياء كمثل رجل بنى داراً) إلى قوله: (فكنت أنا تلك اللبنة) يريد عليه السلام أن الله عز وجل أجرى على يده وصف الكمال ونكتة التمام. ويلزم من حصول نكتة الكمال حصول ما قبلها من الاصل دون العكس.

واعلم أن مذهب أهل السنة أن أحكامه تعالى غير معللة بمعنى أنه لا يفعل شيئاً لغرض، ولا يبعثه شيء على فعل شيء، بل هو الله تعالى قادر على إيجاد المصلحة بدون أسبابها وإعدام المضار بدون دوافعها. وقال الفقهاء: الأحكام معللة ولم يخالفوا أهل السنة بل عَنَوا بالتعليل الحكمة وتحجَّر المعتزلة ومن وافقهم من الفقهاء

واسعاً فزعموا: أن تصرفه تعالى مقيَّد بالحكمة مضيق بوجه المصلحة. وفي كلام الحنفية ما يجنح إليه، ولهذا يتعين الماء في إزالة النجاسة عندنا خلافا لهم، وكذا نبيذ التمر لا يتوضأ به خلافا لهم.

والحق أن رعاية الحكمة لأفعال الله وأحكامه جائز واقع ولم ينكره أحد، وإنما أنكرت الأشعرية العلة والغرض والتحسين العقلي ورعاية الأصلح، والفرق بين هذه ورعاية الحكمة واضح، ولخفاء الغرض وقع الخبط. وإذا أردت معرفة الحكمة في أمر كوني أو ديني أو شرعي فانظر إلى ما يترتب عليه من الغايات[1] في جزئيات الكونيات والدينيّات متعرفا بها من النقل الصحيح نحو قوله تعالى: ﴿لِنُرِيَه من آياتنا﴾ [الإسراء/١] في حكمة الإسراء وبملاحظة هذا القانون يتضح كثير من الإشكال ويطلع على لطف ذي الجلال.

وقرر ابن رحال في «شرح المقترح» الإجماع بطريق آخر فقال: قال أصحابنا: الدليل على أن الاحكام كلها شرعية لمصالح العباد، إجماع الأمة على ذلك، إما على جهة اللطف والفضل على أصلنا، أو على جهة الوجوب على أصل المعتزلة، فنحن نقول: هي وإن كانت معتبرة في الشرع لكنه ليس بطريق الوجوب، ولا لأن خلو الأحكام من المصالح يمتنع في العقل كما يقول المعتزلة، وإنما نقول رعاية هذه المصلحة أمر واقع في الشرع، وكان يجوز في العقل أن لا يقع كسائر الأمور العادية. ثم القائل بالوجوب ما يريد ما هو المفهوم من الوجوب الشرعي، ولكن معناه عنده أن نقيضه يمتنع على الباري، كما يجب وصفه بالعلم لأن نقيضه - وهوالجهل - ممتنع، وعلى هذه الطريقة ينزل كلام ابن الحاجب وغيره ويرتفع الإشكال.

وقال بعض المتأخرين: اشتهر عند المتكلمين أن أحكام الله تعالى لا تعلل واشتهر عند الفقهاء التعليل وأن العلة بمعنى الباعث، ويتوهم كثير من الناس أنها الباعث للشرع فيتناقض كلام الفقهاء وكلام المتكلمين وليس كذلك ولا تناقض

---

(١) بياض بمقدار كلمة.

بل المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف، مثاله حفظ النفوس فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع، فحكم الشرع لا علة له ولا باعث عليه، لأنه قادر أن يحفظ النفوس بغير ذلك، وإنما يتعلق أمره بحفظ النفوس، وهو مقصود في نفسه وبالقصاص، لأنه وسيلة إليه فكلاهما مقصود للشارع: حفظ النفوس قصْدَ المقاصد، والقصاص قصدَ الوسائل، وأجرى الله العادة أن القصاص سبب للحفظ. فإذا قصد بأداء فعل المكلف من السلطان والقاضي وولي الدم القصاص، وانقاد إليه القاتل امتثالا لأمر الله تعالى ووسيلة إلى حفظ النفوس، كان له أجران أجر على القصاص وأجر على حفظ النفوس، وكلاهما مأجور به من جهة الله تعالى، أحدهما بقوله: ﴿كتب عليكم القصاص﴾ [سورة البقرة/١٧٩] والثاني: إما بالاستنباط أو بالإيمان بقوله: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾. وهكذا يستعمل ذلك في جميع الشريعة ومن هنا نبين أن كل حكم معقول المعنى/ فللشارع فيه مقصودان: ١/٢٨٧

أحدهما: ذلك المعنى، والثاني: الفعل الذي هو طريق إليه وأمر المكلف أن يفعله قاصدا به ذلك المعنى، فالمعنى باعث له لا للشارع. ومن هنا تعرف أن الظاهرية فاتهم نصف التفقه ونصف الأجر، وتعرف أن الحكم المعقول المعنى أكثر أجراً من التعبدي، نعم التعبدي فيه معنى آخر وهو أن النفوس لا حظ لها فيه فقد يكون الأجر الواحد يعدل الأجرين اللذين في الحكم غير التعبدي، وتعرف به أيضاً أن العلة القاصرة سواء فيها المستنبطة والمنصوص عليها.

فائدة:

بعين كل مسألة ثلاث مراتب: حكم الله بالقصاص، ونفس القصاص، وحفظ النفوس، وهو باعث على الثاني لا الأول، وكذا حفظ المال بقطع السرقة، وحفظ العقل باجتناب الخمر ونحوه، وكان بعضهم يجمع بينهما ويقول في تفسير المتكلمين: إن الأحكام وقعت على وفق المصالح لا أنها علة لها، وهذا وحده لا ينشرح له الصدر. انتهى.

نعم حكاية الإجماع مردودة فإن أبا الحسين بن القطان من قدماء أصحابنا اختار في كتابه أن الأحكام جميعها إنما ثبتت بالعلة، إلا أن منها ما يقف على معناه، ومنها ما لا يقف، وليس إذا خفيت علينا العلة أن يَدُلَّ على عدمها، فقد أوجب الله تعالى علينا السعي والاضطباع لعلة سبقت في غيرنا. ثم قال: وذهب بعض الحنفية إلى أنه ليس كل الأحكام تُعلَّل، بل منها ما هو لعلة، ومنها ما ليس له علة. قال: وهذا خطأ، لأن الواضع حكيم.

وحكى ابن الصلاح في «فوائد رحلته»، عن كتاب العلل في «الأحكام» للقاسم ابن محمد الزجاج تلميذ أبي الطيب بن سلمة من أصحابنا: اختلف القَيَّاسُون في العلل، فقال قوم منهم بنفي العلل، وزعموا أن تشبيه الشيء بالشيء على ما يغلب في النفس، لا أن ثَمَّ له علةً توجب الجمع بين الشيئين، وزعموا أنه لم ينقل لهم عن أحد من الصحابة العلل، وقد حُكى عن جميعهم القياسُ، فقلنا بالتشبيه إذ هو منقول عنهم ولم يُعلِّل بالعلل. قال: واختلفوا في أن كل حكم لابُدَّ له من علة، فقال قوم: ما أعلمنا الله علته قلنا إنه لعلة، وما لم يعلمنا علته لم نقطع أنه لعلة بل جوزنا فيه أحد الأمرين. قال: وهذا عندي هو الأصح. انتهى. وقال الإمام الرازي في «الأربعين»: اتفقت المعتزلة على أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللةٌ برعاية مصالح العباد، وهو اختيار المتأخرين من الفقهاء. وهو عندنا باطل.. إلى آخره..

وقال إلكيا: فصلٌ: في أن الأحكام الشرعية هل وضعت لعلل حكمية أم لا؟ ذهب بعضهم إلى امتناع أن يتعبَّد الله عبادَه بما لا استصلاح فيه. وهذا قول مرغوب عنه. ونحن وإن جوزنا أن يَتعبَّد الله عباده بما شاء، ولكن الذي عرفناه من الشرائع أنها وضعت على الاستصلاح، دلت آيات الكتاب والسنة وإجماع الأمة على ملاءمة الشرع للعبادات الجبلّية والسياسات الفاضلة وأنها لا تنفك عن مصلحة عاجلة وآجلة. قال الله تعالى: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة﴾ [النساء/١٦٥] وقال: ﴿وليعلم الله من ينصره ورسلَه بالغيب﴾ [الحديد/٢٥] ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات﴾ [الحديد/٢٥] وهذا كله يدل

على أنه تعالى إنما تعبدهم بالشرائع لاستصلاح العباد، وهذا لا يعلم إلا بالشرع، وأن العقل لا يدل على أن عند وقوع أحد الفعلين يقع الآخر على سبيل الاختيار إذا لم يكن المختار ممن ثبتت حكمته، فإذا صح ذلك السمع فأحدها القياس على ما سنبينه.

ثم الأحكام الشرعية تنقسم إلى ما اطلعنا عليه وعلى وجه الحكمة فيه بأدلة موضوعة من النصّ تارة، ومن مفهوم وتنبيه وسير وإيجاز[1]،ومنها ما لا يطلع فيه على وجه الحكمة الخفية، وهي من ألطاف الله التي لا يُطّلع عليها، فمن هاهنا تخصيص التكاليف بوقت دون وقت، وتخصيص بعض الأفعال بالندب، وبعضها بالوجوب، وهذه المصالح بحسب المعلوم من حال المتعبَّدين به واحداً[2] اختلف الافعال من الله تعالى في النقل من شريعة إلى أخرى، وقد بنى الله أمور عباده على أن عرَّفهم معاني دلائلها وجملها، وغيب عنهم معاني دقائقها وتفاصيلها، كما إذا رأينا رجلين عليلين تفاوتت عللهما عرفنا الوجه في افتراقهما، ولو سألنا عن تعداد الاختلاف جَهِلنا وهذا فن يهون بسطه.

إذا عرفت هذا فهل يجوز أن يقول الله لرسوله: احكم فكلُّ ما حكمت هو الصواب؟ أو يأمر عامة الخلق أن يحكموا بما عَنّ لهم، أو بعض العالم من غير اجتهاد؟ فيه خلاف سيأتي. فقيل: لله أن يتعبد بذلك والصحيح خلافه، فإن هذه الأحكام إذا وضعت لمصالح العباد يجوز أن يختار الفساد والصلاح جميعاً وليس اختياره عَلَماً على الصواب، وبمثله لم يجز ورود التعبد بتصديق نبيّ من غير أمارة، فكما يجوز تفويض الأمر إلينا في الخبر على اتفاق الصدق فكذلك القول في المصلحة. قال: والفرق بينه وبين الاجتهاد أن الأمارة على التعبد به مقطوع بها، والظن مبني على أمارة تفضي إلى الظن قطعاً، وهنا بخلافه، إذ لا أمارة.

إذا علمت ذلك فما ذكرناه من اشتمال كليات الشرع وجزئياته على المصالح وانقسامها إلى ما يلوح للعباد وإلى ما يخفى عليهم لا خلاف فيه، ولكن اختلفوا

(١) كذا في الأصول.

(٢) كذا ولعل الصواب «ولهذا» في الأصول.

وراء ذلك في القياس الشرعي وأنه من مدارك الأحكام أو من القول بالشبه المحض، والذين ردوا القياس اختلفوا فيه، فقيل: لا يجوز ورود التعبد به أصلاً، وقيل: يجوز ولكن يمتنع ورود التعبد فال: ويمتنع ورود التعبد بالقياس في جميع الحوادث لأنه لابد من أصول تعلَّل وتحمَل الفروع عليها، ولهذا قلنا: إنه مظنون من حيث إن جهات المصالح مغيَّبة عنا، فلا وصول إلى المعنى الواحد من بين المعاني على وجه يعلم أنه الأصلح دون ما سواه قطعا، ولأجله تفاوتت الآراء، وإنما اعتبرنا الأصول السمعية لصحة القياس لأنه لا يجوز رَدُّ الفرع إلى الأصول العقلية، ولا يجوز/ أن يتوصل إلى أحكامها بالأمارات التي يتوصل بمثلها إلى ٢٨٧/ب
مصالح الدنيا،، لأن لها أمارات معلومة بالعادة. انتهى.

مسألة

وإذا ثبت أن الحكم لا يثبت إلا لمصلحة إما جوازاً أو وجوباً ـ على الخلاف ـ انبنى على ذلك أنه لا ينصب أمارة على الحكم إلا بمناسبة أو مَظنة معنى يُناسب، وإلا لزم ثبوت الحكم لا لمصلحة وهو ممتنع، فإن قيل: فقد يكون في غير المناسب مصلحة وأقرّ التعريف والعلامة وصار له طريقان: ظهور المناسب، ومحض العلامة. قلنا: لا يخلو عن المناسبة وإن خفي علينا. على أنه سيأتي في فصل الطرد من كلام الشافعي والأصحاب أنه لا يشترط ظهور المناسبة.

مسألة

قال بعضهم: الأحكام الضمنية لا تعلل، لأن الإنسان إذا سافر إلى بلد لزم منه نقل الأقدام وقطع المسافات، ثم إنه لا يعلّل لعدم خطوره بباله، وهذا صحيح في حق الإنسان، فأما في أحكام الشرع فلا، لأن الشارع للأحكام لا تخفى عليه خافية فتحقق شرائط الإضافة إلى المصالح مضاف ومعلل، لأن شرط الإضافة ليس إلا العلم والخطور بالبال.

مسألة

هل الأصل في الأصول أن تكون غير معللة ما لم يقم الدليل على كونها معللة، أو الأصل أنها معلَّلة إلا لدليل مانع؟ قولان حكاهما الدبوسي وشمس الأئمة. قالا: والأشبه بمذهب الشافعي أنها معلَّلة في الأصل، إلا أنه لابد لجواز التعليل في كل أصل من دليل يميز. قالا: والمذهب عند علمائنا أنه لابد مع هذا من قيام دليل يدل على كونه معلَّلا في الحال.

مسألة

قال الدبوسي: حكم العلة عندنا تعدية حكم الأصل المعلَّل إلى فرع لا نَصَّ فيه ولا إجماع ولا دليل، وعند الشافعي حكم العلة توقف حكم النص بالوصف الذي ترتب عليه كالعلة العقلية، وفائدة الخلاف تظهر في مسألتين: أحداهما: أن العلة القاصرة لا يصح التعليل بها عندنا وعندهم يجوز، والثانية: امتناع تعدِّيها إلى فرع منصوص عليه عندنا، وعندهم: لا. قلت: وهذه هي المسألة السابقة أن الحكم ثبت بالأصل أو العلة. وقال ابن السمعاني: في مذهب الحنفية أن حكم العلة ثبوت حكم الأصل في الفرع بعلة الأصل، وفي الحقيقة ثبوت مثل حكم الأصل بها. ثم إن وجدت تلك العلة في موضع آخر ثبت مثل ذلك الحكم في ذلك الموضع، وإلا فلا يثبت. قال: وهذا هو الخلاف في أن العلة القاصرة هل تصح أم لا؟ فعندنا: تصح، وعندهم: لا. ثم اعلم أنه كما جرى الاختلاف في الحكم فكذا في علة الحكم كاختلافهم في الإسلام هل هو علة العصمة أم لا؟ وكذا الاستيلاء على مال الغير عندنا علة للضمان وعندهم: ليس بعلة.

مسألة

المحققون من أصحابنا كما قاله ابن السمعاني على أن العلة لابد من الدليل على صحتها، لأنها شرعية كالحكم، فكما لابد من الدليل على الحكم فكذا العلة. قالوا: وإذا ثبت متفقٌ عليه وادعى أنه معلَّل بمعنى أبداه فهو مطالب بتصحيح

دعواه في الأصل، وقد ذكر بعض الجدليين أنه لا تسوغ هذه المطالبة، لكن على المعترض أن يبطل معناه الذي ذكره إن كان عنده مبطل له. وهذا ليس بشيء، والصحيح هو الأول لما بيناه من فساد الطرد، وستأتي مسالك العلة الدالة على صحتها، وقال ابن فورك: من أصحابنا من قال: نعلم صحة العلة بوجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها ولا يرفعها أصل، ومنهم من قال: يحتاج إلى دلالتين يُعلم بأحدهما أنه علة وبالآخر أنها صحيحة، ومنهم من قال: إذا دل الدليل على أنه علة لم يحتج إلى غيرها، لأن الفائدة ليست بعلة. واختلف أصحابنا في الجريان، هل هو دلالة صحة العلة أم لا؟ على وجهين ومعنى الجريان هو استمرارها على الأصول حتى لا يدفعها أصل ثابت.

مسألة

في أن العلة هل هي دليل على اسم الفرع ثم تعلق به حكم شرعي؟ هكذا ترجم أبو الحسين في «المعتمد» هذه المسألة، وحكى عن أبي العباس بن سريج رحمه الله أنه قال: إنما يثبت بالقياس الأسماء في الفروع ثم تُعلّق عليها الأحكام، وكان يتوصل إلى أن الشفعة تركة، ثم يجعلها موروثة، وأن وطء البهيمة زنى ثم يتعلق به الحد. وبعض الشافعية كان يقيس النبيذ على الخمر في تسميته خمراً لاشتراكهما في الشدة ثم يحرمه بالآية. وأكثر القيّاسين على أن العلل ثبتت بها الأحكام، فإن كان ابن سريج يمنع من الأحكام في الفروع بالعلل فذلك باطل، لأن أكثر المسائل إنما تعلل فيها أحكامها دون أسمائها، وإن أراد أن العلل قد يتوصل بها إلى الأسماء في بعض المواضع، ولم يمنع من أن يتوصل بها إلى الأحكام، فإن أراد بالعلل العلل الشرعية وبالأسماء الأسماء اللغوية فذلك باطل، لأن اللغة أسبق من الشرع، ولتقدم اللغة خاطبَنا الله عز وجل بها، فلا يجوز إثبات أسمائها بأمور طارئة، وإن أراد أن الأسماء قد ثبتت في اللغة بقياس غير شرعي نحو أن يعلم أنهم سمَّوا الجسم الذي حضرهم بأنه أبيض لوجود البياض، قسنا ما غاب عنهم من الأجسام البيض فليس ببعيد، وإن أراد أن من الأسماء الشرعية ما يثبت بالعلل فغير بعيد أيضاً. انتهى. وقد سبقت هذه المسألة في القياس في اللغة.

مسألة

إذا حرم الشيء لعلة فارتفعت هل يوجب ارتفاع الحكم؟ قال ابن فورك: الذي نذهب إليه أنه يرتفع ويبقى بعد ذلك موقوفاً على الدليل كتحريم الخمر للشدة، ثم تحرم للنجاسة، وكملك الغير مع عدم الإذن. ثم هي على ضربين: علل مطلقة للحكم، وعلل مقيدة، فالمطلقة كقول القائل علة القتل القتل. وشرطها أن يرتفع الحكم بارتفاعها فلا يجوز أن يوجد قتل إلا بقتل، ومنه مناقضة الشافعي لمحمد بن الحسن في الجمع بين الأختين في المبتوتة، لأن اعتلاله وقع مطلقاً بأنه يؤدي إلى اجتماع مائِهِ في رَحِم أختين. فقال: إذا خلا بها وطلَّقها لم يؤدِّ إلى ذلك فأجزه. فقال بعض أصحاب أبي حنيفة: ذلك لعلة أخرى قلنا: إن الاعتلال وقع مطلقا، فلذلك كان كلام الشافعي نقضاً لما قال. فأما أن يقول علة قتل القاتل كذا فيجوز أن يقتل غير القاتل، كما تقول أدركته لقربه وارتفاع المانع لم يدركه. قلنا وإن لم يوجد ذلك المعنى من طريق آخر فلا يكون نقضاً وإنما ذلك لسببين مختلفين لحكم واحد.

1/288

فصل

في ذكر شروط العلة

الأول: أن يكون مؤثراً في الحكم:

فإن لم يؤثر فيه لم يجز أن يكون علة، فإن النبي ﷺ لم يرجم ماعزاً لاسمه ولا لهيئة جسمه، ولكن الزنى علة الرجم، وكذا الطُّعم علة الربا دون الزرع، هكذا ذكره الماوردي والروياني. ومرادهما بالتأثير المناسبة وأحسن من عبارتهما قول الأستاذ أبي منصور: أن يكون وصفها مما يصح تعليق الحكم بها، فإن لم يجز تعليق الحكم بها فإن لم يجز تعليق الحكم على وصف لم يجز أن يكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم، ولهذا قلنا: إن المعصية لا تكون علة للتخفيف، وأبطلنا بذلك قول من جعل الردة علة لإسقاط وجوب الصلاة والصوم، وإباحة الفطر والقصر وأكل الميتة في السفر الذي يكون معصية.

وأجاز بعضهم التعليل بمجرد الأمارة الطردية. والحَقُّ خلافه وأنه لابد أن يشتمل على حكم يبعث المكلف على الامتثال ويصح شاهداً لإناطة الحكم بها على ما تقدم.

وقال القاضي في «التقريب»: معنى كون العلة مؤثرة في الحكم هو الحكم بأن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها، والمراد من تأثيرها في الحكم دون ما عداها أنها جعلت علامة على ثبوت الحكم فيما هي فيه وليس المراد أنها موجبة لثبوت الحكم لا محالة كالعلة العقلية التي يستحيل ثبوتها مع انتفاء الحكم أو ثبوت حكمها مع انتفائها، وقيل: معناه إنها جالبة للحكم ومقتضية له ويجب أن يكون معنى هذه الألفاظ أجمع أنها[1] علامة على ثبوت الحكم

(1) كذا في الأصول.

لا يوجبه في حق من غلب على ظنه كونها مؤثرة فيه .

وفي أي موضع يعتبر تأثير العلة؟ وجهان حكاهما الشيخ في «اللمع» أحدهما: في الأصل لأن العلة تنزع من الأصل اولاً. والثاني: أنه يكفي أن يؤثر في موضع من الأصول. قال: وهو اختيار شيخنا القاضي أبي الطيب رحمه الله وهو الصحيح عندي، وحكى شارحه فيها ثلاثة أوجه: أحدها: تأثيره في الأصل. قال: وهو قول أكثر أصحابنا واختاره ابن الصباغ، وإليه ذهب أصحاب أبي حنيفة. والثاني: يشترط تأثيرها في الفرع، لأنه المقصود والأصل ثابت بالاجماع. والثالث: انه يكفي في موضع من الأصول سواء المقيس عليه وغيره وهو اختيار القاضي أبي الطيب والشيخ أبي إسحاق والغزالي وغيرهم لأن تأثيرها في موضع يدل على صحتها .

الثاني: أن يكون وصفا ضابطا:

لأن تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا حكمة مجردة لخفائها، فلا يظهر إلحاق غيرها بها، وهل يجوز كونها نفس الحكمة، وهي الحاجة إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة؟ قال الإمام الرازي في «المحصول»: يجوز. وقال غيره: يمتنع واختاره في «المعالم»، وفصّل آخرون فقالوا: إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها لمساواة ظهور الوصف، واختاره الآمدي والهندي، واتفقوا على جواز التعليل بالوصف المشتمل عليها، أي مظنتها بدلاً عنها، ما لم يعارضه قياس والمنقول عن أبي حنيفة المنع، وقال: الحكمة من الأمور الغامضة، وشأن الشرع فيها هو كذلك قطع النظر عند تقدير الحكم عن دليله ومظنته. وعن الشافعي الجواز وأن اعتبارها هو الأصل، وإنما اعتبرت المظنة للتسهيل .

وعلى هذا الأصل ينبني خلافهما في المصابة بالزنى، هل تعطى حكم الأبكار أو الثيبات في السكوت؟ فإن قطع بانتفاء الحكمة في بعض الصور كاستبراء الصغيرة فإنه شرع لتبين براءة الرحمِ وهو مفقود في الصغيرة، فقال الغزالي وتلميذه محمد ابن يحيى: ثبت الحكم بالمظنة، فإن الحكم قد صار متعلقا بها، والذي عليه

الجَدَليّون أنه لا يثبت لانتفاء الحكمة فإنها أصل العلة، وقال ابن رحال: التعليل بالحكمة ممتنع عند من يمنع القياس في الأسباب، وجائز عند من جوزه.

فرعان فيهما نظر:

الأول: هل العلة حقيقة في الوصف المترجم عن الحكمة مجاز في الحكمة؟ أو العكس، لأن الحكمة هي المقصودة اعتباراً والملاحظ بالحقيقة إنما هو معناها وتوسط الوصف مقصود لأجلها.

الثاني: إذا وجد محل قابل للتعليل بالوصف والحكمة، والحكمة نهضت بشرطها وسارت العلة في تأثير التعدية بإلحاق فروع تنشيء أحكاماً من الأصل، فالأولى في النظر أن ينظر الى الوصف أو الحكمة؟ فيه احتمالان: أحدهما: الوصف لاتفاقهم على التعليل به واختلافهم في الثاني. والثاني: الحكمة لأنها المقصودة بالذات والوصف وسيلة إلى العلم بوجودها.

الثالث: أن تكون ظاهرة جلية:

وإلا لم يمكن إثبات الحكم بها في الفرع على تقدير أن تكون أخفى منه أومساوية له في الخفاء، ذكره الآمدي في «جدله». وظاهره أن العلة يجب أن تكون فى الأصل أظهر منها في الفرع، وقول الأصوليين: «القياس في معنى الأصل» يقتضي استواء حالها في المحلين، والحق أن كل وصف يمكن الوقوف عليه بدليل ينبغي أن يصح نصبه أمارة، لأن مقصود التعريف يحصل منه. كما يحصل من غيره، سواء كان خفيا أو لا وقد قال تعالى: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ [النساء/٢٩] وفي الحديث: (إنما البيع عن تراض)، وهذا يدل على أن الرضا هو المعتبر في العقود وإن كان خفيا عندهم، وكذلك العمدية علة في القصاص، وهو كثير في الكتاب والسنة.

واعلم أنهم فسروا الخفاء بما لا يمكن الاطلاع عليه، ومثّلوه بالرضا في العقود والعمدية في القصاص، واستشكل لأنهم إن عنوا بكونه لا يطلع عليه أنه لا سبيل إلى الوقوف عليه لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره مما يدل عليه، فهذا لا يصح

نصبه أمارة بنفسه ولا مَظَنّةً، وإن عنوا به أنه لا يطلع عليه باعتبار نفسه ويمكن [أن] يوقف عليه باعتبار ما يدل عليه، فيلزمهم على هذا أن يكون الإشكال خفيا، لأنه لا يوقف عليه باعتبار نفسه وإنما يستدل عليه بآثاره. قالوا: وينبغي أن يكون التعليل بالقدر المشترك بين الأصل والفرع إذ يعسر تعيين قدر في الأصل هو ثابت في الفرع، وأيضا إذا فعل ذلك اندفعت النصوص إذ يُمنعُ أن يكون ما في محلها من الحكم غير قاصر عن ذلك القدر المشترك. قال/ ابن النفيس في «الإيضاح»: إن ٢٨٨/ب
الأمر وإن كان كذلك ولكن يرد حينئذ منع يعسر دفعه، وهو أنه لم قلتم إن هذا القدر المشترك قـدر يجوز التعليل به؟ فإن التعليل بالحكمة إنما يجوز إذا كان لذلك الحكم قدر يعتد به ولا يجوز التعليل بكل حكمة.

الرابع: أن تكون سالمة بشرطها، أي بحيث لا يردها نص ولا إجماع. لأن القياس فرع لها لا يستعمل إلا عند عدمها فلم يجز أن يكون رافعاً لها، فإذا ردّه أحدهما بطل.

الخامس: أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها، فإن الأقوى أحق بالحكم، كما أن النص أحق بالحكم من القياس، وما أدى إلى إبطال الأقوى فهو الباطل بالأقوى. ذكره - والذي يليه - الماوردي والروياني.

السادس: أن تكون مطردة، أي كلما وجُدت وجد الحكم ليسلمَ من النقض والكسر، فإن عارضها نقض أو كسر فعُدِم الحُكم مع وجودها بطلت.

واعلم أن العلة إما عقلية أو سمعية، فالعقلية يمتنع تخصيصها بإجماع أهل النظر كما نقله ابن فورك والقاضي أبو بكر والأستاذ أبو منصور وابن عبدان، في شرائط الاحكام، وغيرهم. وإنما اختلفوا في الشرعية. وهي إما أن تكون مستنبطة أو منصوصة، فإن كانت مستنبطة فجزم الماوردي والروياني بامتناع تخصيصها على معنى أن العلة لا تبقى حجة فيما وراء الحكم المخصوص لبطلان الوثوق بها، وقال ابن فورك: عند الشافعي لا يجوز تخصيصها، وقال ابن كج: إنه قول أصحاب الشافعي. قال الأستاذ أبو منصور أجمع عليه أصحاب الشافعي، وكذلك قال

صاحب «البيان» في باب الربا: إنه لا خلاف فيه عندنا، وإنما الخلاف في المنصوصة. وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني: اتفق عليه أهل الحجاز والبصرة والشام، وبه قال أكثر العراقيين، وزعم أهل الكوفة أنه لا يمتنع. وأطلق ابن الصباغ في «العُدّة» منع تخصيص العلة وإن كانت منصوصة.

فمن جوز تخصيص المستنبطة جوز هذه أيضاً، ومن منع هناك اختلفوا على قولين، وهما وجهان لأصحابنا:

أحدهما: المنع، كالمستنبطة. قال القفال الشاشي: والفرق بينها وبين اللفظ العام حيث جاز تخصيصه أن العام لا يجوز إطلاقه على بعض ما يتناوله، فإذا ورد لم ينافه، وأما العلة المستنبطة فإنما انتزعها القائس من الأصل، ومقتضاه الاطراد، وقال الأستاذ أبو إسحاق: هذا قول الجمهور وهو الصحيح. وقال القاضي في «التقريب» إنه قول الجمهور من الفقهاء، ثم اختاره القاضي آخراً وجزم به القاضي أبو علي بن أبي هريرة، ونصره في «كتاب الجدل» له، وكذا الخفاف في «الخصال» وقال الأستاذ أبو منصور: إنه الصحيح عندنا، وقال إلكيا: إنه المشهور عند أصحاب الشافعي.

وقال في «القواطع»: إنه مذهب الشافعي وجميع أصحابه إلا القليل منهم، وهو قول كثير من المتكلمين، وقالوا: تخصيصها نقض لها، ونقضها يتضمن إبطالها. قال: وبه قال عامة الخراسانيين من الحنفية. قال أبو منصور الماتريدي تخصيص العلة باطل، ومن قال بتخصيص العلة فقد وصف الله تعالى بالسفه والعبث، لأنه أي فائدة في وجود العلة ولا حكم إذ العلة شرعت للحكم، والكلام في العلل الشرعية، فإذا خلا الفعل عن العاقبة الحميدة يكون عبثاً. والدليل على فساد تخصيص العلة، أن دليل الخصوص يشبه الإبداء أو الناسخ وكلاهما لا يدخل العلل. وقال القاضي عبد الوهاب في «الملخص» لا يجوز تخصيص العلة سواء المنصوصة والمستنبطة في قول أصحابنا وأكثر أصحاب الشافعي وبعض الحنفية. وقال الغزالي في «المنخول»: المختار أن التخصيص لا يتطرق إلى جوهر علة الشارع، فإنه من أعم الصيغ، ولا نظن برسول الله ﷺ أن ينصب عَلَماً ثم ينتفي

الحكم مع وجوده من غير سبب، نعم يتطرق إلى محل كلامه بتخصيص بعض المحال، بدليل قوله تعالى ﴿والسارق والسارقة﴾ [المائدة/ ٣٨] ﴿الزانية والزاني فاجلدوا..﴾ [النور/٢] فيذكر المحل دون العلة.

والثاني: الجواز، ونقل عن ابن سريج، وقال أبو الحسين: إنه ظاهر مذهب الشافعي وهو الذي أورده ابن كج في كتابه. قال: والفرق بينها وبين المستنبطة حيث امتنع فيها أن المنصوصة في الحقيقة ليست بعلة، بل هي كالاسم يدل على الحكم بدلالة العموم، وأيضا فإنما جاز تخصيصها لأن واضعها قد علم أنه لم يُرد بها عند إطلاقها العموم فصار كالاستثناء، والمعلِّل يقصد بالعلة جميع معلولاتها، فإذا وجدت ولا حكم كان نقضاً، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن أهل العراق. قال: وحكاه الهمداني عن أصحابنا والأمر بخلاف ما قاله. انتهى. قال الكيا: وإليه ذهب قدماء الحنفية، ونقله ابن برهان في «الوجيز» عن الأستاذ أبي إسحاق. - وفيه نظر لما سبق عنه - ونقله ابن السمعاني عن عامة العراقيين من الحنفية. قال: ومنهم أبو زيد وادعى أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه. قال: واختلف أصحاب مالك في ذلك على قولين. وقال ابن برهان في «الأوسط»: وأما أصحاب أبي حنيفة فالمتقدمون منهم وافقوا الشافعي على المنع، والمتأخرون كأبي زيد جوزوا ورجع بعضهم عن ذلك وهم أهل ما وراء النهر. انتهى. وقال القاضي في «التقريب»: جوز قوم من أسلاف أصحاب أبي حنيفة تخصيصها مستنبطة ومنصوصة، وزعموا أنه قول أبي حنيفة، وحكى بعضهم ذلك عن مالك وهو غير ثابت عنه، ومن أصحابه من يجيزه، وأنكر كثير من أصحاب أبي حنيفة القول بتخصيص العلة وأن يكون ذلك قولاً لأبي حنيفة وقالوا: إنما يترك بعض أسلافنا الحكم لأجل علة أخرى وهي أولى منها فأما على وجه تخصيصها فلا. وهذا اعتذار منهم وتحامٍ للقول بتخصيصها.

وتحصل في المسألة مذاهب: ثالثها: المنع في المستنبطة، والجواز في المنصوصة.

وفيها مذهب رابع: وهو تجويز تخصيصها في أصل المذهب، وأما في علة النظر. فلا يجوز، حكاه السهيلي في «أدب الجدل» عن بعض الحنفية. قال: وهو

فاسد لأن التعليل في المناظرة إنما يثبت المذهب، فوجب القول بجواز ما فيه وهو قريب من اختيار ابن برهان في «الوجيز» شرطَ الاطراد في المناظرة حتى أنه ليس له الاحتراز عن النقض الذي أورده الخصم.والجواز في المجتهد نفسه حتى أن له الرجوع إلى ذلك .

١/٢٨٩ وفيها مذهب: خامس: حكاه/ القاضي في «التقريب» عن بعض القدرية وهو التفصيل بين علة الإقدام فيجوز تخصيصها، وبين علة ترك الفعل فلا يجوز، بل يكون علة لتركه واجتنابه أين وجدت. قال: وهذا القول خروج عن إجماع الأمة وربما عُزي لقدماء الحنفية. قال ابن فورك: ولأبي علي بن أبي هريرة طريقة في تخصيص العلة والعموم فيقول: إن تخصيصها سواء، وهو أنه إنما يمتنع تخصيص العلة المطلقة كما يمتنع تخصيص العام المطلق، وأما إذا اقترنت بهما قرينة فيعلم أن ذلك كان فيها في الابتداء وليس ذلك نقضاً، والنقض أن يقال: كانت مطلقة فقيدت الآن ، فعلى هذا يسقط ما قاله الخصم تخصيصاً من علل السمع، بل تبينً بالقرينة، أنها وقعت في الابتداء مقيدة .

ثم الكلام في تحرير أمور:

أحدها: أن الغزالي ذكر في «شفاء العليل» أنه لم يصح عن الشافعي وأبي حنيفة التصريح بتخصيص العلة أو منعه، ونقل الدبوسي تعليلات عنهما منقوضة. قال: وهذا يدل على قبولها التخصيص. انتهى.

ويوافقه ما ذكره الصيرفي في كتاب «الاعلام» أن المجوزين قاسوا بقول الشافعي: القياس كذا لولا الأثر، والنظر كذا لولا الخبر، وكذا أبو حنيفة يقول: القياس كذا إلا أني أستحسن، ولولا الأثر لكان القياس كذا. فلو كانوا يبطلون الأصل الذي جرى القياس فيه لما وجدوا الأثر في العين التي جاء الأثر فيها، انتهى.

وقال القاضي في «التقريب»: نقل جماعة عن أبي حنيفة جواز التخصيص مطلقا، وحكي عن مالك أيضاً. وهو غير ثابت عنه. وأنكر كثير من الحنفية القول بتخصيص العلة وأن يكون ذلك قولاً لأبي حنيفة وقال: إنما يترك بعض أسلافنا

الحكم بعلة لأجل علة أخرى هي أولى منها، فأما على وجه تخصيصها فلا، وإنما هذا اعتذار وتحامٍ عن القول بتخصيصها. ونقل ابن فورك وابن السمعاني وغيرهما عن الشافعي المنع.

وقال ابن برهان في «الأوسط»: إن الشافعي نص على أن القول بتخصيص العلة باطل، وأن القاضي قال: لو صح عندي أن الشافعي قال بتخصيص العلة ما كنت أعُدُّه من جملة الأصوليين.

وذكر صاحب «المعتمد» أن في كلام الشافعي جوازه، قال: وذكر أقضى القضاة - يعني عبد الجبار - في «الشرح» أن الشافعي لا يجيز ذلك وإنما يعدل عن حكم علة إلى علة أخرى. والمعلوم من مذهبه أنه شَرَط في العلة التأثير حتى لا تنتقض.

قلت: وفي كلام الشافعي في «الأم» ما يقتضي الجواز، فإنه قال: ويَسُنّ سُنّةً في نص معين فيحفظها حافظ وليس يخالفه في معنى، ويجامعه سنة غيرها لاختلاف الحالين فيحفظ غيره تلك السنة. فإذا أدّى كلٌّ ما حَفِظ رأى بعض السامعين اختلافاً، وليس فيه شيء مختلف، انتهى. وترجم عليه ابن اللبان في «ترتيب الأم» جواز تخصيص العلة وأن المناسبة لا تبطل بالمعارضة.

الثاني: مثّل ابن السمعاني المسألة بقول الحنفية في علة الربا في الذهب والفضة: هو الوزن، وجعلوا لذلك فروعاً من الموزونات، ثم جوّزوا إسلام الدراهم في الزعفران والحديد والنحاس مع اجتماعها في الوزن، فحكموا بتخصيص العلة فانتقضت علة الوزن عندنا وعندهم لم تنتقض. قيل: قد ناقض الشافعي أصله، فإنه قال بتخصيص العلة في مسائل كثيرة، كقوله: الواجب في إتلاف المثل المثل، ثم خص هذا الأصل في المصرّاة فأوجب عليه في اللبن المستهلك صاعاً من تمر. وقال بتحريم الخمر للشِدّة، وقاس عليها النبيذ، وللخمر ثلاثة أحكام: التحريم، والتفسيق، والحَدّ، فطرد علته في الشرع في الحد، ولم يطردها في التفسيق، فإنه لم تُرَدَّ شهادة شارب النبيذ ولم يُحكم بفسقه. وأيضا فإنه خص علة الربا في مسألة العرايا، وجوّز العقد من غير وجود المماثلة كيلاً، وكذلك

خَصَّ ضمان الجنين بالغُرَّة مع مخالفة سائر أجناسه، وكذلك الدية على العاقلة في سائر المواضع.

وأجاب بأنا لا ننكر وجود مواضع في الشرع وتخصيصها بأحكام تخالف سائر أجناسها بدليل شرعي يقوم في ذلك الموضع على الخصوص كالأمثلة المذكورة، إنما الممنوع تخصيص العلة المعنوية. وأجاب القفال عن العرايا بأن العلة في تحريم المزابنة الجهل الكثير، وما أجيزت فيه قليل، فتكون هذه علة مقيِّدة لعلة الربا مقيدة للجنس.

الثالث: أن المجوزين لتخصيص العلة تمسَّكوا بآيات، منها قوله تعالى: ﴿قالوا يا أيها العزيز إن له أباً شيخاً كبيراً فخذ أحدنا مكانه﴾ [يوسف/٧٨] فإن هذه العلة التي قصدوا بها إطلاقه من يد العزيز هي موجودة في كل واحد منهم. وأجيب بأنه لم يكن في ذهنهم أن العزيز يعرف أُخُوَّتهم الذي[1] اخذوا الاحتراز من محل النقض إنما هو لدفع المعترض بحيث لا يعترض إلا بحسب الاحتراز عنه لفظا، وتكفي إرادته. فالعلة أن له أباً شيخاً كبيراً وأنه صغير يصدر عليه من الحزن ما لا يصدر على أحد، فحذف هذا القيد مع إضماره، وإن في حذفه لفائدة جليلة، إذ لم يكن لهم قصد في التعريف بأخوتهم له، ولو صرحوا له بذكر هذا القيد لفهم أخوتهم له. فتأمل هذا ما أحسنه. ومنه قوله تعالى ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قُربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم﴾ الآية. [التوبة/ ١١٣] دل النص على أن العلة هي تبيُّن أنهم من أصحاب الجحيم، ثم اعتذر عن استغفار إبراهيم بالوعد، فدل على جواز تخصيص العلة. واحتج بعضهم على الامتناع بقوله تعالى: ﴿آلذَّكرَيْنِ حَرَّم أم الأنثيين﴾ [الأنعام/ ١٤٣] فإنه طالب الكفار ببيان العلة فيما ادعوا فيه الحرمة لأوجه لا تدفع لهم، لأنهم إذا أثبتوا أحد هذه المعاني ان الحرمة لأجله انتقض بإقرارهم بالجواز في الموضع الآخر مع وجود ذلك المعنى فيه، ولو كان التخصيص في علل الأحكام الشرعية جائزاً لما كانوا محجوجين فإنه لا يعز أن يقال امتنع ثبوته هناك لمانع.

---

(١) كذا في الأصول.

الرابع: مثّل جماعة من الأئمة لتخصيص العلة بمسألة العرايا، وإنما يصح ذلك إن قلنا إن تحريم المزابنة وارد أولاً واستقر، ثم وردت رخصة العرايا. فإن قلنا: إن النهي لم يتوجه الى خصوص العرايا، وأنه أراد بالمزابنة ما سواها من باب إطلاق العام وإرادة الخاص فلا. وهذان الاحتمالان نص عليهما الشافعي في «الأم» ونقلهما البيهقي في «سننه» عن الربيع عنه، ونقل عن الشافعي أنه قال: أولى الاحتمالين عندي الثاني. وقد يقال: ترجيح الثاني يقتضي منع كون العرايا رخصة .

الخامس: أن إلكيا الطبري قسم المسألة إلى قسمين: أحدهما: بحسب المناظرة والآخر: المجتهد.

فأما المناظرة إذا توجه إليها النقض فهل له أن يقول ثَمّ لم أحكم بمثل ما حكمت به هاهنا لمانع ويتكلف عذراً أم لا يقبل ذلك من حيث إنه يناقض كلامه فلزمه أن يسكت؟ فيه خلاف.وأما المجتهد فيتبع العلة المطردة في محالّها ثم حكى الخلاف السابق .

السادس: أن المانعين تعلقوا بأن التخصيص يؤدي إلى تكافؤ الأدلة على معنى أنه يجعل المعنى الذي تعلق به المعلل علة في ضد ذلك الحكم ويُجريه في كل موضع إلا ما قام دليله، لأن نفس هذا المعنى تعلق عليه حكمان مختلفان جَعل المعلل ما خالف حكمه مخصوصاً، وما وافقه تعميماً. فما الفرق بينه وبين من جعل «ما جعله أصلا» مخصوصاً وما «جعله مخصوصا» أصلا.مثاله أن يقول المعلل: طهارة تفتقر إلى النية قياساً على التيمم، فيقال:باطل بإزالة النجاسة، فيقول: إنها مخصوصة، فتقلب عليه فتقول: طهارة تفتقر إلى النية كإزالة النجاسة ليقال: باطل بالتيمم فيقول: ذلك مخصوص فلا يكون أحدهما أولى من الآخر.

قال الطبري: وهذا فيه نظر، فإن العلة إذا كانت دالة على الحكم بإخالتها وتأثيرها في محل النص ففيما عداه لا يكون دلالتها من ناحية الاطراد فقط لكن من ناحية التأثير والإخالة، ولا يتصور تناقض شهادتها حينئذ. أما إذا كانت الدلالة تتلقى من الاطراد المحض فيتجه ادعاء التكافؤ في بعض الصور إن صح القول

بالطرد، قال الأستاذ أبو إسحاق: نقول لمن خص العلة بما استنبط: عام أو خاص؟ إن ادعيت عمومه واستغراقه بطلت الدعوى بالمناقضة لا محالة، وإن لم تدع عمومه وقلت إنها علة في محل دون محل فلعلها علة في الأصل المقيس عليه دون الفرع. ثم قال الكيا: من اشترط الاطراد ومنع التخصيص فإنما يشترط اطراد كل علة في فروع معلولاتها لا في فروع معلولات غيرها، وهذا لا نزاع فيه، وإنما النزاع في علة جزئية لا تطرد في فروع معلولاتها، فلا يغلب على الظن كونها علة .

السابع: أنه سبق في باب العموم تقسيم اللفظ إلى ما قصد فيه العموم نصا وإلى ما لا يقصد فيه. قال إمام الحرمين في «البرهان» في «باب الترجيح»: ما ذكره الاصحاب من أن علة الشارع عليه السلام لا تُنقض، محمول على ما قُصد فيه العموم نصّاً، أما ما لم يُقصد فيه ذلك بل قُصد تنزيل الكلام على مقصود آخر فهذا هو الذي يتطرق إليه التخصيص.

مسألة
[اقتصار الشارع على أحد الوصفين]

لا يجوز أن يقتصر الشارع على أحد الوصفين ويقول: إنه المستقل ويكون الحكم متعلقا بوصفين، فإن ذلك خُلْف، قاله إلكيا. قال: وأما غير ذلك فإن صرح به وقال: إنه تعليل ولكن لم أطرده في حكم خاص، فقال الأستاذ أبو إسحاق: إن ذلك ممتنع، فإنه يكون تناقضاً منه إلا أن يقول هو دلالة الحكم دلالة العموم. وقال غيره: يجوز، فإنه لا يبعد أن يكون متضمناً مصلحةً في المَحالِّ كلها إلا في محل واحد وصار علة كمثل ذلك إلا حيث يعلم الشرع أنه لو جعله تعليلا لم يكن مصلحة في محل واحد، فيكون المحل كالزمان من جهة الوجه .

الشرط السابع: العكس

وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة، والمراد به انتفاء العلم أو الظن به، إ ذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وإلى هذا الشرط والذي قبله أشار الإمام أحمد بقوله: لا تكون العلة علة حتى يُقبِل الحكم بإقبالها ويُدْبِر بإدبارها. وقد اختلف في كونه شرطا، أما العقلية فنقل إمام الحرمين في «مختصر التقريب» الإجماع على اشتراط الاطراد والانعكاس فيها، لكن ذهب بعض المعتزلة إلى أنه لا يشترط عكسها واختاره الإمام فخر الدين، فقال: وأما أصحابنا فإنهم أوجبوا العكس في العلل العقلية وما أوجبوه في الشرعية.والدليل على عدم وجوبه في العقلية.. فذكره. ونقل القاضي بعد ذلك الاتفاق على عدم اشتراط العكس في الأدلة العقلية، وظن بعضهم أنه مناقض لنقله أولاً، توهماً منه أن الأدلة هي العلل، وليس كذلك، فإنه لا يشترط في الدليل الانعكاس، والحاصل أن العلل العقلية كالأدلة السمعية.وأخذ صاحب «المعتمد» من النص السابق أنه يرى أن الطرد والعكس دليل على صحة العلة فقال: وصارت الأشعرية فيما حكاه ابن اللبان إلى أنه لا يدل على صحتها وإن كان من شروطها.

إذا علمت ذلك فاختلفوا في الشرعي على مذاهب:

أحدها: ونقله الماوردي عن ابن أبي هريرة: أنه لا يشترط، بل إذا ثبت الحكم بوجودها صحت وإن لم يرتفع بعدمها، لأن المقصود بها إثبات الحكم دون نفيه، كما يصح المعنى إذا اطرد ولم ينعكس. واختاره الإمام الرازي وأتباعه، ونقله الصفيُّ الهندي عن أكثر أصحابنا.

والثاني: يعتبر، كالأدلة العقلية، ولأن عدم التأثير في ارتفاعها دليل على عدم التأثير في وجودها. وقال الماوردي في باب الربا: إنه هو الصحيح.

والثالث: أنه يعتبر في المستنبطة دون المنصوصة.

والرابع: وهو المختار عند الغزالي إن تعددت العلة فلا يطالب بالعكس، فإنا نجوز ازدحام العلل على حكم واحد، فلا مطمع في العكس معه. وكذا إذا استند الحكم إلى حديثٍ عام وقياس، فقد لا يطّرد القياس ويطرد الحديث فلا يطلب العكس وإن اتحدت العلة فلا بد من عكسها، لأن انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم، بل لأن الحكم لا بد له من علة، فإذا اتحدت العلة وانتفت فلو بقى الحكم لكان ثابتاً بغير سبب. أما حيث تعددت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل بل عند انتفاء جميعها. وأطال في الاحتجاج لذلك. قال في «المنخول»: فكأنا نقول: شرط العلة الانعكاس إلا لمانع. وقال الهندي: لا ينبغى أن يكون فيما ذكره الغزالي خلاف ونزاع لأحد. وبه يظهر أن هذه المسألة فرع تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة.

وقال إمام الحرمين: ذهبت طائفة إلى اشتراط الانعكاس جملةً أي سواء قلنا باتحاد العلة أو بجواز اجتماعها. وآخرون إلى أنه لا يلزم فقال: أما التزام العكس مع اتحاد العلة وانتفاء توقيف مانعٍ فلابد منه عندنا. والإنصاف في ذلك أن يقال: إنه لازم في الأجتهاد ولا يحسن المطالبة به في المناظرة. وقال إمام الحرمين في «تدريسه» في أصول الفقه: ثم الذين اشترطوا العكس اختلفوا: فمنهم من قال: لا بد من عكس على العموم كما شرطنا الاطراد عموماً، ومنهم من قال - وهو الأستاذ أبو إسحاق - يكتفى بالعكس ولو في صورة واحدة. وذكر ابن الحاجب والبيضاوى أن اشتراط العكس مبني على منع التعليل للحكم بعلتين، فمن منعه اشترط العكس في العلة لأنه حينئذ لا يكون للحكم إلا دليل واحد، فيلزم انتفاء الحكم عند انتفاء دليله. وهذا البناء أشار إليه إمام الحرمين في «مختصر التقريب» وحوّم عليه الآمدى. وقد يقال: إن من يُجوز التعليل بعلتين لعله يشترط العكس ويقول عند انتفاء واحدة بانتفاء الحكم المضاف إليها وذلك متلقّىً من القول بتعدد الأحكام، ومن لا يعلل إلا بواحدة يُجوِّز انتفاء الحكم وبقاءه لا بعلة أصلا بل عن دليل [من] الشرع تعبدي فلم يكن انتفاء العلة الواحدة مستلزما لانتفاء الحكم.

وقال ابن المنير : حيث قلنا بامتناع تعدد العلل وأن العكس لازم فلا نعني بلزومه ما أراده مشترطوه، بل نقول من ناط حكماً بعلة فقيلَ له : قد وجد الحكم في صورة كذا بدون هذا الوصف فله أن يقول : لا ضير لأن العلة عندي إما الوصف الذي ذكرته أو أمر صادق على الوصف صدقا للعام على الخاص، وأيّاً ما كان حصل الغرض من صدق العلة على الوصف، لأنه إن كان علة باعتبار كونه أحد وصفين يصدق على كلٍ منهما علة فقد صدق العلة على هذا الوصف. فحصل الغرض ، وإن كان الحكم ثابتاً في صورة أخرى بدون هذا الوصف.

وهذا كشف الاضطراب في هذه المسألة، فإن الذين اشترطوا العَكس فهموا أنه من لوازم وجود العلة ولكن وهموا في اعتقادهم أن الوصف مهما صدق عليه العلة لزم أن ينتفي الحكم عند انتفائه ، وليس كذلك ، لاحتمال أن يكون معنى كون الوصف علة صدق العلة عليه كما يصدق العام على الخاص، فلا يلزم من نفي الخاص نفي العام، لاحتمال أن يوجد العام بوجود خاص آخر، وإن لزم من وجود الخاص وجود العام. نعم، يلزم من نفي الوصف نفي الحكم إذا كان صدق العلة عليه بمعنى أنه هو العلة باعتبار كونه هذا الوصف. وهذا إنما يتحقق إذا عرف الوصف والذين لم يشترطوا العكس فهموا أن بعض الأوصاف المتفق على عليتها ينتفي مع ثبوت الحكم فاعتقدوا العكس لغواً بالكلية، وفاتهم أن العكس ما ثبت عند انتفاء العلة وإنما ثبت عند انتفاء وصف يصدق عليه العلة صدقَ العام على الخاص فلم يلزم من نفي الخاص نفي العام وهو العلة. نعم، لو انتفى ذلك العام ـ وهو العلة ـ بانتفاء جميع الخاص لزم انتفاء الحكم قطعاً.

ثم قال : والعكس ـ على المختار عندي ـ عبارة عن نفي الحكم عند نفي العلة وعلى مختار إمام الحرمين، النفي علة للنفي . والسبب في هذا الاختلاف أن بعض العلل يستلزم نفيُه وجودَ علة أخرى مشعرة بالنقض ، فيظن الظان أن ذلك لارتباطٍ بين النفي ، والنفي ليس كذلك.

الشرط الثامن: أن تكون أوصافها مسلمةً أو مدلولاً عليها ، وإذا نوزع المعلل في وصف العلة جاز له أن يدل على صحته إن كان مجيبا وليس للسائل إن نوزع وصف العلة أن يدل على صحته .

الشرط التاسع: أن يكون الأصل المقيس عليه معللا بالعلة التي تعلق عليها الحكم في الفرع بنص أو إجماع.

ذكره وما قبله الأستاذ أبو منصور، وقال: واختلفوا في أنه هل يجب أن تكون علة الفرع علة الأصل أم لا ؟ فقال أصحابنا: إن كان حكم الأصل ثبت بعلة واحدة فلا يجوز أن يقاس عليه الفرع إلا بتلك العلة، وإن كان قد ثبت في الأصل بنص أو إجماع قيس عليه الفرع بعلة مستخرجة بالاجتهاد . فأما إلحاق الفرع بأصله بعلة لم يتعلق بها الحكم في الأصل المعلول فغير جائز عندنا خلافا لأصحاب الرأي ، ولهذا قالوا ، في رجلين أحدهما أقام البينة على عبد في يد الآخر أنه وهَبَهُ له وأقبضه ، وأقام الآخر بينة على أنه باعه منه ، ولم تؤرِّخ البينتان : أن بينة المشتري أدلّ ، لأن عدم التأريخ في العقدين يوجب عندهم وقوعهما معاً في الحكم ومتى وقعا سَبَقَ وقوعُ الملك بالشراء الملك بالهبة ، لأن الشراء يوجب الملك بنفس العقد ، والهبة لا توجبه إلا بعد القبض ، فهذه العلة عندهم توجب الحكم بالبيع دون الهبة . ثم قالوا : لو أقام أحدهما البينة على الرهن والآخر على الهبة ، وشهدت الشهادتان على القبض كان الرهن أولى من الهبة، لأنهما قد تساويا في أن شرط كلٍّ واحدٍ منهما القبضُ ، والرهن يُشبه البيعَ فيما يتعلق بهما من ضمان الدين والثمن فقاسوا الرهن على البيع بعلة غير العلة التي أوجبت كون البيع أولى من الهبة . وقال ابن القطان : العلة في الفرع ليست هي العلة في الأصل ، بل مثلها .

الشرط العاشر : أن لا تكون في الفرع موجبة حكماً ، وفي الأصل حكما آخر غيره ، كاعتلال من قال : لا زكاة في مال الصبي ،قياسا على سقوط الجزية عن أموالهم بعلة الصغر ، وهذا خطأ ، لأن المراد من العلة الجمعُ بين الفرع والأصل

في الحكم الواحد، وإذا كان حكمُها في الفرع غير حكمها في الأصل خرجت عن أن تكون علة .

الحادي عشر : **أن لا توجب ضدَّين**، بأن تنقلب على المعلل في ضد حكمها لأنها حينئذ شاهدة بحكمين متضادين، كالشاهدين إذا شهدا للمدعي بدعواه وشهدا للمدعى عليه ببراءته من دعوى المدعي ، تبطل شهادتها جميعا ، فلذلك تبطل شهادة العلة للحكمين المتضادين ، هكذا قال الأستاذ أبو منصور . وقال ابن القطان ذهب بعضهم إلى أن العلة / يجوز أن تدل على الضدَّين ، كما يدل وجود ١/٢٩٠ الحركة على حركة الجسم ، وعلى أنها إذا عدمت عدمت الحركة ثم خالفه أبو الحسين لأن الأصل إذا كان مثلا : الواطىء في رمضان ففيه كفارة فلا يجوز أن توجد منه دلالة الكفارة وأن لا كفارة .

الثاني عشر : **أن لا يتأخر ثبوتها عن ثبوت الأصل** ، خلافاً لقوم . كما يقال ، فيما أصابه عَرَق الكلب : أصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسا كلعابه ، فيمنع كون عرق الكلب نجسا ، فيقال : لأنه مستقذر ، فإن استقذاره إنما يحصل بعد الحكم بنجاسته ، فكان كما يعلل سلب الولاية عن الصغيرة بالجنون العارض للولي ، لنا : لو تأخرت العلة ـ بمعنى (الباعث) عن الحكم ـ لثبت الحكم بغير باعث ، وهو محال . وإن جعلنا العلة بمعنى (الأمارة) لزم تعريف المعرَّف . وحكى الأستاذ أبو منصور عن بعض أصحابنا تجويز كون وصف العلة متأخرا عن حكمها، فاعتل في إسقاط الزكاة عن الخيل بالاختلاف في جواز أكله، قياساً على الحمير قال: وهذا اعتلال باطل، لأن الخلاف في إباحة لحوم الخيل إنما حدث بعد وفاة النبي ﷺ، والزكاة فيما فيه الزكاة إنما وجبت في حياته، وكذلك سقوطها عما سقطت عنه الزكاة كان في حياته، فكيف يكون علة سقوطها عن شيء متأخرة عن سقوطها عنه.

وقال القاضي عبد الوهاب في «الملخص» : اختلفوا في العلة المتأخرة عن الحكم هل يجوز أن يكون ؟ فقال قوم من أهل العراق: يجوز، وعللوا طهارة جلد الكلب بالدباغ كالكلب قال : ومنهم من منع ذلك ؛ وهو قولنا وقول أكثر أصحاب

الشافعي ، ومنهم من فصَّل فقال : إن كان محل الحكم دليلا[1] غير العلة ، وإن لم يكن له دليل لم يجز ، قال الصفيّ الهندي : المشهور أنه لا يجوز تعليل الحكم بعلة متأخرة عنه في الوجود ، وقيل بجوازه ، وهو الحق إن أريد بالعلة المعرف ، لأنه يمتنع تأخير المعرف . فإن أريد بها «الموجب والباعث» فلا . لكن قد تقدم أنه لا يجوز تعليل حكم الأصل بالأمارة ، فحينئذ يلزم أن لا يجوز تعليل حكم الأصل بالعلة المتأخرة عنه في الوجود ، لكن لا لكونها متأخرة بل لكونها لا يجوز أن تكون معرِّفة ، وأما في غيره فيجوز .

الثالث عشر : أن يكون الوصف معيَّناً، لأن رد الفرع إليها لا يصح إلا بهذه الواسطة ، فلو ادُّعي عليه شيء مشترك مبهم بين الأصل والفرع لم يُقبل منه إلا عند بعض الجَدَليين .

الرابع عشر : أن يكون طريق إثباتها شرعياً كالحكم . ذكره الآمدى في «جدله» .

الخامس عشر: يشترط أن تكون وصفاً مقدَّراً، خلافاً للرازي. قال الهندي: ذهب الأكثرون إلى أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدَّرة، خلافاً للأقلين من المتأخرين، كقولنا: جواز التصرفات نحو البيع والهبة معلَّل بالملك ، ولا وجودَ له في نظر العقل والحسِّ ، فيقدر له وجود في نظر الشرع ، لئلا يلزم أن يكون الحكم معلَّلاً بما لا وجود له حقيقةً ولا تقديراً ، فيكون عدماً محضاً ونفياً صِرْفاً ، وهو ممتنع . فنقول : الملك معنى مقدَّر شرعي في المحل ، أثره جواز التصرفات وغيرها . قلت : وكتعليل العتق عن الغير بتقدير الملك .

هذا إذا قيل بالمقدرات فإنّ الإمام فخرالدين أنكر وجودها في الشرع ، قال : ليس الولاء للمعتق عنه بتقدير الملك له ، وأنكر تقدير الأعيان في الذمة . قال صاحب «التنقيح» : وهذا بعيد ، فإنه لا يكاد يوجد باب من أبواب الفقه يَعْرَى عنها. ألا ترى أنه لو أسلم على إردَبّ قمحٍ صَحَّ العقد مع أنه غير معينً، فلا بد أن يكون مقدَّرا في الذمة وإلا لكان عقداً بلاً معقود عليه، وكذا اذا باعه بلا ثمن

---

(١) كذا في جميع النسخ، والمناسب: إن كان لمحل الحكم دليل غير العلة.

إلى أجل، هذا الثمن غير معينّ، فإذا لم يكن مقدَّرا في الذمة كيف يبقى بعد ذلك؟ وكذلك الإجارة لا بد من تقدير منافع في الأعيان حتى يصح أن يكون مورداً للعقد . وكذلك الوقف والعارِية لا بد من تخيل ذلك فيها. وكذلك الصلح على الدين وغيره، ولا بد من تخيل المصالح عليه. وإذا لم يقدر الملك للمعتق عنه كيف يصح القول ببراءة ذمته من الكفارة التي عتق عنها ؟ فكيف يكون له الولاء في غير عبدٍ يملكه محقَّقاً ؟ فتعين أن يكون مقدَّراً . والتصوير في هذا الباب كثير.

السادس عشر : أن لا يكون عَدَماً في الحكم الثبوتي عند الإمام الرازي وغيره وخالفه الآمدى . واعلم أنه يجوز تعليل الحكم العَدَمِّي بمثله والعَدَمِيِّ بالوجوديِّ بلا خلاف . وإنما اختلفوا في تعليل الوجودي بالعَدَميِّ على قولين : فذهب أكثر المتقدمين ، منهم القاضى أبو بكر الطيب الطبري ، والشيخ أبو إسحاق ، وأبو الوليد الباجي إلى الجواز ، لأنه لا معنى للعلة إلا المعرِّف وهو غير مُنافٍ للعدم . ومثاله علة تحريم متروك التسمية عدمُ ذكر اسم الله ، وذهب القاضي أبو حامد المروروذي ، كما قاله الشيخ أبو إسحاق في «التبصرة» إلى المنع ، لأن الحكم لا يثبت إلا بوجود معنى يقتضي ثبوته ، والنفي عدمُ معنى فلا يجوز أن يوجب الحكم . والأولون يقولون : لا بدَّ وأن يكون مناسباً ولأنه أشبه بالعلل العقلية . ومن حجة المانع أن العلة يجب أن نكون منشأ للحكمة كالسرقة المنصوبة علة للقطع ، فإنها منشأ الحكمة ، إذ كونها جناية ومفسدة إنما نشأ من ذاتها لا من خارج عنها . وهذا منازع فيه ،فإن العلة لا يشترط فها ذلك ، بل يكفي كونها أمارة على الحكمة وحينئذ فالعدم يصلح أن يكون أمارة عليها ، وقد ساعد الخصم على جواز تعليل العدم بالعدم وهو اعتراف منه بإمكان جعل العدم أمارة ، وإذا أمكن ذلك في طرف العدم أمكن في الطرف الآخر لأن الظهور لا يختلف.

وقال الأستاذ أبو منصور : أنكره قوم في العقليات والشرعيات ، وجوزه آخرون فيهما جميعاً ، قال : وفصَّل أكثر أصحابنا فجوّزه في الشرعيات دون العقليات . وقد قال الشافعي ـ فيما رد على العراقيين ـ في خراج البيع من غلةٍ وثمرةٍ وولدٍ أن ذلك كله مما لم يقع عليه صفقة البيع . وقال المزنى في إباحة القَصْرُ: لمن لم يكن عزم على المقام وقال الكيا : إن كان الحكم من قبيل الأحكام الجزئية

المبنية على الأصول تطرّق القياس إليه من جهتي الإثبات والنفي ، كقولنا : لا
١/٢٩١ كفارة على الأكل ولا على من أفطر ظناً وإن أمكن تلقيه من / أمارة غير القياس لم يمتنع تلقيه من القياس .

وقال الهندي : الحكم والعلة إما أن يكونا ثبوتيين ، كثبوت الربا لعلة الطعم ، أو عَدَميَّيْنِ ، كعدم صحة البيع لعدم الرضا ، وهذان القسمان لا نزاع فيهما . هكذا ذكره الإمام ، وفيه نظر ، فإنَّ من يجعل العلة ثبوتية ينبغي أن لا يجوز قياسها بالعدم ، سواء كان علة الحكم الثبوتي أو العدمي . وإمَّا أن تكون العلة ثبوتية والحكم عَدَميا ، كعدم وجوب الزكاة لثبوت الدَّين وهذا القسم تسميه الفقهاء «تعليلاً بالمانع» وهو مبني على جواز تخصيص العلة . واختلفوا في أنه هل من شرطه وجود المقتضى أم لا ؟ وإمَّا أن تكون العلة عَدَميَّةً والحكم ثبوتياً ، كاستقرار الملك لعدم الفسخ في زمان الخيار ، وهذا موضع الخلاف ، والمشهور عدم الجواز . انتهى وممن اختاره الآمدي وابن الحاجب وصاحب «التنقيح» والإمام في «المعالم» واختار في «المحصول» الجواز وقال في «الرسالة البهائية» : إن كانَ الوصْف ضابطاً لحكمةِ مصلحةٍ يلزم حصول المفسدة عند ارتفاعها كان عدم ذلك الوصف ضابطاً لتلك المفسدة ، فيكون ذلك العدم مناسبا للحرمة.

وقال ابن المنير : المختار أن النفي لا يكون علة للحكم الثبوتي ولا للنفي ، لأن النفي المفروض علته لا يجوز أن يكون النفي المطلق باتفاق ، فتعين أن يكون نفياً مضافاً إلى أمر ، وذلك الأمر إن كان منشأ مصلحةٍ استحال أن يعلل بنفيه حكم ثبوتي ، إذ عدم المصلحة لا يكون علةً . في الحكم وإن كان منشأ مفسدةٍ فهو مانع ، ونفي المانع لا يكون علة وإن كانت العلة بمعنى «المعرف» جاز أن يكون العدم علة للوجود . وإن كان المراد جميع ما يتوقف عليه الشيء جاز أن يكون بعض أجزاء العلة أمراً عَدَمياً، بدليل أن وجود الضد في المحل يقتضى عدم الضد الآخر في المحل، فقد صار العدم جزءاً من العلة ولكن يمتنع أن يكون جميع أجزائها عَدَمياً لاستحالة كون العدم الصِّرْف علةً للأمر الوجودي والعلم به. وإن كان المراد بالعلة هو المعنى الموجود استحال أن يكون شيء من أجزائه عَدَمياً، لأن العدم لا يكون جزءاً من العلة المعينة الموجودة والعلمُ به ضروري .

تنبيهات

الأول :

قال بعض المتأخرين : التحقيق أن محل الخلاف لا يتصور، لأنه إن كان في العدم المحض الذي ليس فيه إضافة إلى شيء فلا يعلَّل به قطعاً، وإن كان في الأعدام المضافة فيصح أن يعلَّل بها قطعاً، كما تكون شروطاً، خصوصا في الشرعية فهى أمارات. فليتأمل. وجعل النصير الطوسي في «شرح التحصيل» الخلاف في العدم المقيَّد، كما يقال: عدمُ المال علةُ الفقر، أما المطلق فلا يعلَّل ولا يعلَّل به قطعا .

الثاني :

أن الخلاف يجرى في الجزء أيضاً، فالمانعون اشترطوا أن لا يكون العدم جزءاً من العلة كما لا يكون كُلّاً . والمجوزون في الكل جوزوه في الجزء .

الثالث :

لو ورد من الشرع لفظ يدل بظاهره على ثبوت تعليل الثبوت بالعدم نحو : أُثبِتَ حكمٌ بهذا العدمِ كذا فقال البزدوي ـ وهو من المانعين ـ : يتعين تأويل اللفظ وحمله على غير التعليل من تأقيت أو غيره ، جمعاً بين الدليلين . ورُدَّ عليه بأن التعليل عنده عبارة عن نصب الأمارة خاصة ، فإذا حمل الكلام على التأقيت رجع إلى الأمارة فكأنه فَرّ من التعليل فوقع في التعليل .

فرعان :

أحدهما:

القائلون بأن العدم لا يُعَلَّل قالوا : إن بين المعدوم والموجود رتبةً ثالثةً وهي النِسَب والإضافات، وجوَّزوا التعليل بها وقالوا: ليس من شروط العلة أن يكون أمراً وجودياً ، بل من شروطها ألا تكون عدمية ، ثم تارة تكون أمراً وجودياً، وتارة تكون أمراً معلوماً من قبيل النِسب والإضافات . وبه يظهر المعنى في قولهم : «أن لا يكون عدمياً» ولم يقولوا : «أن يكون وجودياً» . ومثاله قولنا : البنوة مقدَّمةٌ على الأبوة ، وهذا علة الميراث وهما إضافيان ذهنيان لا وجود لهما في الأعيان . وقد

اختلف في التعليل به ، فذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز . والحق ابتناء هذا الخلاف على أن الإضافيات من الأمور العَدَمية أو الوجودية ، فإن قلنا : عدمية فالكلام فيه كما سبق في العَدَمِّي،وإن قلنا وجودية فهي كالحكم الشرعي لأنه ليس فيه معنى مناسب فهو علة بمعنى الأمارة .

الثاني :

الوصف التقديري هو كالعَدَميّ ، لأنه معدوم في الخارج ، وإنما قُدِّر له وجود للضرورة فيما يخرجه عن كونه عَدَميّاً . ومثاله تعليل ثبوت الولاء لمعتق عنه بتقدير ثبوت الملك له ، وتوريث الدية بتقدير ثبوت الملك للمقتول قبل موته في الزمن الفرد ، فإنه حيٌّ لا يستحقها ، وما لا يملك لا يورَّث عنه ، والملك بعد الموت محال ، فيصير تقدير الملك قبل الزهوق . والخلاف فيه أضعف من الخلاف في العدميّ .

تنبيه

امتناع الشيء متى دار استناده إلى عدم المقتضي أو وجود المانع ، كان استناده إلى عدم المقتضى أولى، لأنَّا لو أسندناه إلى وجود المانع لكان المقتضى قد وُجد وتخلَّف أثره والأصل عدمُه، وهذا كتعليلهم عدمَ صَحة بيع الصبي بعدم التكليف أولى من التعليل بالصبا. وفيه الخلاف في تعليلهم منع إطلاقهم «كافر» على من أسلم باعتبار ما كان عليه، فقال الجمهور: لوجود المانع الشرعي، وقال ابن الحاجب: لعمد المقتضي وهو عدم المشتق منه حالة الإطلاق .

السابع عشر: إن كانت مستنبطة فالشرط أن لا يرجع على الأصل بإبطاله أو إبطال بعضه، لئلا يُفضي إلى ترك الراجح إلى المرجوح ، إذ الظن المستفاد من النص أقوى من المستفاد من الاستنباط ، لأنه فرع لهذا الحكم ، والفرع لا يرجع على إبطال أصله ، وإلا لزم أن يرجع إلى نفسه بالإبطال . ومِنْ ثَمَّ ضعف مدرك الحنفية في تأويلهم قوله : (في أربعين شاةً شاةٌ) أي قيمة شاةٍ ، لأن القصد دفع الحاجة أو القيمة ، فإن هذا يلزم منه أن لا تجب الشاة أصلاً ، لأنه إذا وجبت القيمة لم تجز الشاة فلم تكن مُجزِئةً وهى مُجزِئة بالاتفاق .

هكذا مثّلوا به ، ونازع فيه الغزالي من جهة أن مَن أجاز القيمة فهو مستنبطٌ معنىً معمِّم ، لا مبطل ، لأنه لا يمنع إجزاء الشياه .

وفيه ثلاثة أجوبة: أحدها : أن استنباط القيمة ألغى تعلّق الزكاة بالعين ابتداء الذي عليه الدليل، وهذا معنى / الإبطال أي إبطال التعلق . الثاني : أنه ألغى ٢٩١/ب تعيينها ، من بنت المخاض أو بنت اللَبون أو حُقَّة أو جذعة ، وصيَّر الواجب جائزاً لأنه إن كانت القيمة هي الواجب لم تكن الشاة واجبةً ولا يلزم وجوبها ولا قائل به ، الثالث : يقال : وإن أجزأت الشاة لكن من حيث لم يخص الاجزاء بها فبطل لفظ (في أربعين شاةً شاةٌ) وليست القيمة أعمَّ من الشاة .

ومن مُثُله أيضاً مصير بعض المالكية إلى الاكتفاء في إتْباع رمضان بصوم ستة أيام من غير شوال ، نظراً لمعنى تكميل السنة . وهذا يبطل خصوص شوال الذي دل عليه النص.وكذا قوله (ذكاة الجنين ذكاةُ أمِّه) فإن الخصوم يقدِّرون فيه «مثل» ذكاةِ أمه ، وهذا التقدير يرفع ، لكونه غير محتاج إليه ، لإمكان صحة الكلام بدونه لأن الجنين إذا احتيج إلى ذكاته فذكاته كغيره من الحيوانات لا خصوصية لأمه . ثم إن كل واحد يعرف أن ذكاته كذكاتها فلا يكون اللفظ مفيداً ألبتة . ولا يقال : للشافعي قول يقتضى الجواز حيث جوّز الإمعان(١) في غَسَلات الكلب ، نظراً إلى أن المعنى في التراب الخشونة المزيلة . وهذا يبطل خصوص التراب ، لأنا نقول : هو على هذا القول عاد على أصله بالتعميم ، لأنه جعل العلة الاستظهار ، وهي أعم من الجمع بين الطهورين .

وقال الهندي: هذا الشرط صحيح ان عني بذلك إبطاله بالكلية ، فأما إذا لزم فيه تخصيص الحكم ببعض الأفراد دون البعض فينبغي أن يجوز، لأنه كتخصيص العلة لحكم نص آخر وهو جائز، فكذا هذا ، وإن كان بينهما فرق لطيف لا ينتهي إلى درجة أن لا يجوز بذلك معه. انتهى.

وهذا الذي توقف فيه ولم يظفر فيه بنقل قد وجدت النقل بخلافه في كتاب الأستاذ أبي إسحاق الأسفرايني وتلميذه أبي منصور البغدادي ، فشَرطا في العلة :

---

(١) في المخطوطه الباريسية ومخطوطة أحمد الثالث (الأنه).

أن لا يرجع على أصلها بالتخصيص، خلافاً للحنفية، فإنهم اعتلوّا لتحريم التفاضل في البّر والشعير بالكيل، لأن النص الوارد بتحريم التفاضل فيهما شامل للقليل والكثير منهما، والكيل يخص الكثير دون القليل، فهذه العلة توجب في القليل من أصلها ضِدَّ ما أوجبه النص في ذلك . ولا يجوز أن تكون العلة المنتزعة من أصل مخصِّصةً لأصلها وإن جاز تخصيصُ اسمٍ آخرَ غير أصلها بها. انتهى :

واعلم أن في عودها على الأصل بالتخصيص قولين للشافعي وغيره وسبقت في باب العموم .

الثامن عشر : إن كانت مستنبطة فالشرط أن لا تُعارض بمعارض منافٍ موجودٍ في الأصل بأن تُبْدَى علة أخرى من غير ترجيح ، وإلا جاز التعليل بمجموعهما أو بالأخرى وقيل : ولا بمعارض في الفرع بأن تثبت فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر ، فإن المعارض يبطل اعتبارها . وقيل : أن لا يكون بمعارض في الفرع مع ترجيح المعارض . ولا بأس بالتساوي لأنه لا يبطل . وقيل : المعارض المساوى يمنع التعليل أيضا .

التاسع عشر : يشترط في المستنبطة أن لا تتضمن زيادة على النص أي حكماً في الأصل غير ما أثبته النص ، لأنه إنما يعلم بما أثبت به . مثاله : (لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء) فعَلَّل الحرمة بأنها رباً فيما يوزن كالنقدين ، فيلزم التقابض ، مع أن النص لم يتعرض له . وقيل : إن كانت الزيادة منافيةً لحكم الأصل لم يجز ، لأنه نسخ له فهو مما يعكِّر على أصله بالإبطال ، وإلا لجاز . واختاره الآمدي، وجعله الهندي تنقيح مناط ولم ينسبه إليه .

العشرون: أن لا تكون معارضة لعلة أخرى تقتضي نقيض حكمها بأن نقول: ما ذكرتَ من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وَصفٌ آخر يقتضي نقيضه فيوقف ذلك فسيأتي بيان ذلك في الاعتراضات وقال الهندي : إن عني به أن لا يعارضه بعلة أخرى كيف كانت فهذا مما لا وجه له ، لأن بتقدير أن تكون راجحة على ما يعارضها من العلة لا مانع من استنباطها وجعلها علةً . وإن عنى به أن لا تكون معارضة لعلة أخرى راجحة عليها فهذا وإن كان من شرائط صحة العلة المعمول بها لكن ليس من شرائط صحة العلة في ذاتها ، فإن العلة

الموجودة والدليل المرجوح لا يخرجان بسبب المرجوحية عن العلة والدلالة ، وإلا لما تصور التعارض إلا بين المتساويين .

الحادي والعشرون : إذا كان الأصل فيه شرط فلا يجوز أن تكون العلة توجب إزالة شرط أصلها ، كقول بعضهم : لما جاز نكاح الأمة لمن خشي العنت جاز ولكن لمن لا يخشاه لوصفٍ يجمع بينهما ، وذلك أن خشية العنت شرط منصوص عليه في القرآن في إباحة نكاح الأمة ، وهذه العلة توجب سقوط هذا الشرط .

الثاني والعشرون : أن لا يكون الدليل الدالُّ عليها متناولاً لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه على المختار للاستغناء حينئذ عن القياس. وفي كلام الشافعي في «الأم» ما يقتضي جوازه، فإنه قال: و الوجه الثاني : أن يكون أحلَّ لهم شيئاً جملة وحرَّم منه شيئاً بعينه ، فيحُلّون الحلال بالحكم ، ويحرِّمون الشيء بعينه ، ولا يقيسون على الأقل الحرام ، والقياس على الأكثر أولى أن يقاس عليه من الأقل . هذا لفظه وترجم عليه ابن اللبان في ترتيب الأم : يجوز أن يكون الفرع داخلاً في عموم حكم الأصل . وقال الكيا : ذهب بعضهم إلى أن المنصوصات لا يقاس بعضها على بعض ، ومتى وجد في الفرع نص أمكن العمل به من غير اعتباره بأصل آخر كان القياس فاسدَ الوضع ، لعدم شرطه ، كقياس القتل عمداً على القتل خطأ في إيجاب الكفارة ، وقياس المحصَر على المتمتع في إيجاب الصوم بدلاً عن الهَدْي عند العَدَم ، لأن كل حادثة منصوصٌ عليها . قال : وهذا إنما يتم إذا دلت الأمارات على أنه استُقصي حكمُ الواقعة ولم يقارب[1] مما يتعلق بها شيء. أما إذا أمكن أن يقال إنه ذُكر في كل واقعة مما يختص به[2] مما لا يشاركه فيه غيره أو قصد به ما يدل فحواه على استقصاء حكمه وبقِّي ماعدا المذكور فذلك محض تخصيص حكم لا يدل على نفيَ ما عداه، وذلك بينٌ في باب المفهوم .

الثالث والعشرون : أن لا يكون مؤيدا للقياس أصل منصوص عليه / بالإثبات على أصل منصوص عليه بالنفي ، كالعلة التي يقيس بها العراقيون ١/٢٩٢

(١) كذا ولعل الصواب «يغادَر».

(٢) كذا في الأصول ولعله قصد «الأمر» فأعاد الضمائر بالتذكير، بدلاً من لفظ «الواقعة».

المساقاة على المزارعة ، والدعوى في الدم مع اللوث على الدعوى في الأموال في البداءة فيهما بيمين المدعَى عليه. ذكره الأستاذ أبو منصور وقال: هذا معنى ما رَوَى يونس بن عبد الأعلى عن الشافعي أنه لا يقاس أصل على أصل.

الرابع والعشرون : إن كانت متعدية أي توجد في غير الأصل فيشترط فيها أن لا يكون التعليل في المحل ولا جزءاً منه ولا يتصور تعديتها بخلاف القاصرة ، فإنه يجوز فيها ذلك. هذا هو المختار عند الرازي وابن الحاجب. وقيل: يجوز أن يعلل بالمحل وجزئه فيهما. وقيل : يمتنع فيهما ونسب للأكثرين. وقال الآمدى: يجوز بجزء المحل دون المحل ، وليس هذا في الحقيقة مذهباً ثالثاً ، كما يوهم صاحب «البديع» وغيره، لأن مراده بالجزء (العام) بدليل قوله بعد ذلك: وأما الجزء فلا يمتنع التعليل به لاحتمال عمومه للأصل والفرع. وهذا بخلافه. وقال الهندي: الحق أنه مبنيٌّ على جواز تعليل الحكم بالعلة القاصرة فإن جوِّز ذلك جاز هذا، سواء ثبت عليته بنص أو بغيره، إذ لا يبعد أن يقول الشارع: حرمت الربا في البُرِّ لكونه بُرّاً أو يعرّفه مناسبة محل الحكم له لاشتماله على حكمة داعية له، ولا نظر إلى أن يقال: لو جاز ذلك لكان الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً، لأنّا لا نسلم استحالة ذلك ، واستحالته مبنية على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وهو باطل قطعاً وإن يجوّز التعليل بالقاصرة، لم يجوز هذا، لأن محل الحكم وجزأه الخاص يستحيل أن يوجد في غيره.

واعلم أن هذه المسألة منقولة عن مسألة مشهورة بين المتكلمين والفلاسفة ، وهي أن الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه أكثر من واحد إلا إذا تعددت القوابل . وبنوا عليه ترتيب الموجودات ، فإنهم قالوا : أقل ما صدر من الواجب لذاته شيء واحد وهو المسمى بالفلك الأول عندهم ، ثم صدر من الفلك الأول عقل ونفس ، ثم بنوا على هذا الأصل الفاسد فاسداً آخر ، وهو أنه لا يجوز أن يكون لواجب الوجود صفة وجودية قائمة بذاته ، وإلا لكان فاعلاً لها وقابلا لها وهو محال ، وذلك لأن الفعل والقبول أمران مختلفان ، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو من باب تفريع الفاسد على الفاسد .

فصـل

في ذكر أمور اشترطت في العلة والصحيح عدم اشتراطها

منها : شَرَطَ الحنفية وأبو عبد الله البصرى تعدّي العلة من الأصل إلى غيره ، فلو وقعت على حكم النص ولم تؤثر في غيره كتعليل الربا في الذهب والفضة بأنهما أثمان فلا يعلَّل بهما . واعلم أن العلة القاصرة إن كانت منصوصة أو مُجمعاً عليها صح التعليل بها بالاتفاق ، كما قاله القاضي وابن برهان والهندي وغيرهم ، لكن القاضي عبد الوهاب نقل عن قوم أنها لا تصح على الإطلاق ، سواء كانت منصوصة أو مستنبطة ؛ قال : وهذا قول أكثر فقهاء العراق ، وإن كانت مستنبطة فهي محل الخلاف . وقد اختلف أصحابنا فيه على وجهين :

أحدهما : ونقله في «الحاوي» عن أبي بكر القفال المنع ، وهو ظاهر كلام ابن السمعاني في «الاصطلام» ، لأن العلة ما جذبت حكم الأصل إلى فرعه . ونقل إمام الحرمين عن الحليمى ما يقتضيه فقال : من ينشىء النظر لا يدرى أيقع على علة قاصرة أو متعدية ، فإن العلم بصفة العلة غير ممكن حالة إنشاء النظر ، فيجب النظر من هذه الجهة . قال الإمام : وهذا قليل النيل ، فإن الخصم لا ينكر . وهذا الخلاف فيما تحقق قصوره ، فما قول هذا الشيخ إذا انكشف النظر والعلة قاصرة انتهى .

وأصحهما : ونصره في «القواطع» تبعاً للقاضي أبي بكر، وبه قال جمهور أصحابنا: أنها علة وإن لم يتعدَّ حكم الأصل ، وقال القاضي عبد الوهاب : هو قول جميع أصحابنا وأصحاب الشافعي وحكاه الآمدي عن أحمد ، لكنْ أبو الخطاب حكى عن أصحابهم مقابِلَهُ . وقال ابن برهان في «الوجيز» : كان الأستاذ أبو إسحاق من الغلاة في تصحيح العلة القاصرة ، ويقول : هي أولى من المتعدية

وكذلك القاضي واحتجوا بأن وقوفها يقتضي نفي الحكم عن غير الأصل ، كما أوجب تعدِّيها ثبوت حكم الأصل في غيره ، فصار وقوفها مؤثرا في النفي ، كما كان تعديها مؤثراً في الإثبات فاستفيد بوقوفها وتعدِّيها حكم غير الأصل ، فعلى هذا ثبوت الربا في الذهب والفضة بالمعنى دون الاسم.

ويخرج مما سبق حكاية مذهب ثالث : وهو الجواز في المنصوصة دون المستنبطة . قال عبد الوهاب : وحكاه الهمداني عن أبي عبدالله البصرى ، والصحيح الجواز مطلقا .

ولهذا فوائد:

منها : معرفة الباعث المناسب :

ومنها : **عدم إلحاق غيرها** . وقولهم: «هذه الفائدة علمت من النص» ممنوع، فإن النص لم يفد إلا إثبات الحكم خاصة ، وخصه القاضي بما إذا لم يكن هناك غيرُها ، وجوزنا اجتماع علتين فباطلاعِنا على علة الحكم نزداد علماً كنا غافلين عنه والعلم بالشيء أعظم فائدة ، ومن أعظم ما تشوق إليه النفوس الزكية، ذكره ابن السمعاني.

ومنها: أن العلة إذا طابقت النص زاده قوة ويتعاضدان . ذكره القاضي.

ومنها: أن الفاعل يفعل الفعل لأجلها فيحصل له أجران أجر قصد الفعل والامتثال وأجر قصد الفعل لأجلها ، وهذان القصدان يجوز اجتماعهما فيفعل المأمور لكونه أمراً بفعله . ذكره بعض المتأخرين.

ومنها: إذا حدث هناك فرع يشاركه في المعنى علق على العلة وألحق بالمنصوص عليه ذكره الماوردي في «الحاوي» في باب الربا ، والشيخ أبو إسحاق وضعف بأن المسألة مفروضة في القاصرة ، ومتى حدث فرع يشاركها في المعنى خرجت عن أن تكون قاصرة . وقد نقل إمام الحرمين عن بعضهم أن فائدتها أنا إذا عللنا تحريم ربا الفضل في النقدين بالنقدية أن يلحق بها التحريم في الفلوس إذا جرت نقوداً ، قال الإمام وهذا خرف من قائله وخبط على الفرع والأصل ، فإن المذهب عدم

جريان الربا في الفلوس وإن استعملت نقوداً فإن النقدية الشرعية مختصة بالمطبوعات[1] ، والفلوس في حكم العروض وإن غلب استعمالها / .ثم لو صح ٢٩٢/ب
هذا قيل لصاحبه : إن دخلت الفلوس تحت الدراهم بالنص فالعلة بالنقدية قائمة ، وإن لم يتناولها النص فالعلة متعدية والمسألة مفروضة في القاصرة.

ومنها: أنها تفيد بعكسها، فإذا ثبتت (النقدية) علة في النقدين فعدم النقدية مشعرٌ بانتفاء تحريم الربا ، والنص على اللقب لا مفهوم له . ورده الإمام بأن الانعكاس لا يتحتم في العلل.

ومنها: أنه متى زالت الصفة عنه زال الحكم ، ذكره القاضي في «التقريب» (قال) : ويجب على هذا تخصيص القاصرة بالتي ثبتت تارة وتزول أخرى وإلا بطلت هذه الفائدة . قلت : ويجوز أن يكون من فوائد الخلاف أنه إذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعدّ وغلب على ظن المجتهد أن القاصرة علة ، هل يمتنع التعليل بالمتعدية أم لا ، فعندنا يمتنع إن منعنا اجتماع علتين ، وعند أبي حنيفة : لا يمتنع لأنه لا اعتبار لغلبة الظن بغلبة الوصف القاصر.

ومن فوائده : إذا عورضت علة الأصل بوصف قاصر ليقطع القياس فاحتاج إلى دفع المعارضة ، فهل يكفي في إفساد الوصف قصوره أو لا يكون ذلك مفسدا ؟ وهذا هو وَجْهُ جعل إمام الحرمين في «البرهان» (القصور) من الاعتراضات الفاسدة على القياس، وإلا لم يكن عنده من الاعتراضات ، إذ القصور ينافي القياس ، ثم اختار إمام الحرمين التفصيل بين أن يكون كلام الشرع نصاً لا يحتمل التأويل ، فلا فائدة في التعليل بالقاصرة ، وبين أن يكون ظاهراً يتأتى تأويله ويمكن تقدير حمله على الكثير مثلاً دون القليل ، فإذا نتجت[2] علة توافق ظاهره فهي تعصم من التعليل بعلة أخرى لا ترقى رتبتها على المستنبطة القاصرة ، فالعلة في محل الظاهر كأنها ثابتة في مقتضى النص منه ، متعدية إلى ما اللفظ ظاهر فيه من حيث عصمته من التخصيص والتأويل ، وكان ذلك إفادة وإن لم يكن تعدّياً حقيقيا .

---

(١) أي ما ينطبع من الذهب والفضة بجعله سكّةً مضروبة نقداً.

(٢) هذه الكلمة مهملة من النقط في جميع النسخ.

تنبيهات

الأول :

زعم ابن الحاج في «نكته على المستصفى» أن الخلاف في هذه المسألة لم يتوارد على محل واحد . قال : والحق أن يقال : إنها صحيحة باعتبار الأصل ، باطلة باعتبار الفرع . وقال ابن رجال : إذا فسر اللفظ زال الخلاف ، وتفسيره أن الشافعي يقول : ثبوت الحكم لأجل الوصف القاصر صحيح ، وهذا متفق عليه . وأبو حنيفة يقول : نصب الوصف القاصر أمارةً باطل ، وهذا أيضا متفق عليه . ولما كان لفظ التعليل يطلق تارة على ثبوت الحكم لأجل الوصف وتارة على نصبه ، فهذا الاشتراك هو سبب الخلاف .

الثاني : أن كلام أصحابنا صريح في أن التعليل بالقاصرة ليس مشروطاً بانتفاء المتعدية ، بل يجوز اجتماعهما وإليه أشار في «القواطع» ، ولو كان ذلك شرطا لما تصور وقوع التعارض بينهما لأن التعارض فرع اجتماعهما ، وقد اختلفوا فيما إذا تعارضا ، فرجح الجمهور المتعدية ، وقال الأستاذ أبو إسحاق : القاصرة ، وتوقف قوم .

الثالث : قال بعضهم : الخلاف في بطلانها لا على المنع من ظن كونها حكمة في مورد النص ، بل على خروجها عن متعلق الأمر الشرعي إذا لم تظهر له فائدة تزيد على مقتضى النص ، والمحققون على صحتها ، لصحة ورود الشرع بها ، ولمساواتها للعلة المتعدية في استجماع شرائط الصحة والقصور ، إذ ما من متعدية إلا وهي قاصرة من وجه، فلم يبق إلا مطابقة النص لها، وذلك مما يؤيدها لا مما يبطلها، كمطابقة العلة المتعدية، وكمطابقة سائر الأدلة المتعاضدة في المسألة الواحدة .

ومنشأ الخلاف أن موضع التعبد بالتعليل هل هو لإفادة ما لم يفده النص أو بمجرد إناطة الحكم بالوصف ؟

وقال بعض الحنفية : الخلاف مبنيٌّ على اشتراط التأثير في العلة عند أبي

حنيفة ، وعلى الاكتفاء بالإخالة عند الشافعي . ومعنى التأثير : اعتبار الشرع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم إلى آخر ما سيأتي وقال الكيا : الخلاف راجع إلى أن علة الشرع هل تقبل التخصيص أم لا ؟ وقال الدبوسي : هو راجع إلى أن حكم العلة عندنا : تعدى حكم النص إلى الفرع ، وعند الشافعي : تعلق الحكم في النص المعلول بتلك العلة لا التعدي . وقال إمام الحرمين: الخلاف راجع إلى كونها هل هي مأمور بها ؟ ومعنى صحتها : موافقتها للأمر، ومعنى فسادها : عدم تعلق الأمر بها .

وقال ابن المنير في «شرح البرهان» : لا ينبني على الخلاف فائدة فرعية ألبتة، لأنا إن رددناها فلا إشكال في عدم إفادتها ، وإن قبلناها فلا إشكال في أنها لا يتعدَّى بها حكمُها ، والنص في الأصل مغنٍ عنها فرجع ثباتها إلى الفوائد العلمية لا العملية ، إلا إذا بنينا على التزام اتحاد العلل وصححنا القاصرة ، وجعلناها مقاومة للمتعدية فينبني حينئذ قبولها فائدة عملية لأنها قد تعارض متعدية بتعطل العمل بها . وقال قبل ذلك : لا يتحرر الخلاف في ردِّها ، لأن العلة إما الباعث أو العلامة ، فإن فسرنا بالباعث وهو الحق فلا مانع من أن ينص بالشرع على الحكم في جميع موارده حتى لا يُبقي من محاله مسكوتاً عنه ، وينص مع ذلك على الباعث ولا يتخيَّل عاقل خلاف ذلك ، وإن فسَّرناها بالعلامة وعليه بنى الرازي كلامه فلا مانع من أن يكون النص علامة والوصف علامة ، فيجتمع على الحكم علامتان، كما يجتمع على الحكم نصّان معاً وظاهران معا ، أو نص وظاهر، أو نص وقياس . وهذا القسم أيضا لا يختلف فيه فلا محل للخلاف .

ومنها : منع الإمام الرازي من التعليل بمجرد الاسم ، كما لو عللنا كون النقدين ربويَّين بكون اسمهما ذهباً أو فضة وحكى فيه الاتفاق ، واعترض النقشواني بأن العلة إذا فسرت بالمعرِّف ، فما المانع من جعل الاسم علة ؟ فإن فيه تعريفا وقوّاه القرافي بما إذا قلنا إن مجرد الطرد كافٍ في العلة ، ويصعب مع اشتراط المناسب . وما ادعى الإمام فيه من الاتفاق تبعه فيه الهندي في «النهاية» .

وليس كما ادعَوا ، ففي المسألة مذاهب ، وهي وجوه لأصحابنا :

١/٢٩١ أحدها : الجواز مطلقا وهو رأي الشيخ أبي اسحاق الشيرازي، ونقله / ابن الصباغ وابن برهان عن أصحابنا ، ونقله سليم الرازي في «التقريب» عن الأكثرين من العلماء قالوا : وسواء في ذلك المشتق كقاتل وسارق ، والاسم الذي هو لقب كحمار وفرس ، قال الشافعي رحمه الله تعالى ، في بول ما يؤكل لحمه : لأنه بول فشابه بول الآدمي (انتهى) وقال أبو الحسن السهيلي : إنه الأقرب إلى نص الشافعي وقال الأستاذ أبو منصور : إنه قول أكثر القائسين . وكذلك قال أصحابنا : لا يجوز بيع الكلب لأنه كلب ، قياساً على الكلب الذي ليس بمعلَّم . وقال الشافعي : في المنع من ضم القطنية بعضها إلى بعض في الزكوات : إنها حبوب منفردة بأسماء مخصوصة . وقاسها على التمر والزبيب ، فإذا جعل افتراقها في الاسم علةً لافتراقها في الحكم لم يمتنع أن يكون اتفاقها في الاسم علة، لاتّفاقها في الحكم ، وقال أهل الرأي في المنع من التكرار في مسح الرأس : إنه مسح كالمسح على الخفين . وقال أصحاب مالك في زكاة العوامل : إنها تعمّ قياساً على السائمة (انتهى) ونقله الباجي عن أكثر المالكية .

(والثاني) المنع لقبا ومشتقا .

و(الثالث) *التفصيل* بين المشتق فيجوز ، وبين اللقب فلا،حكاهما الشيخ أبو إسحاق في «التبصرة» وابن الصباغ في «العدة» وسليم الرازي في «التقريب» . وهذا الثالث هو ظاهر قول أصحابنا في باب الربا في أن العلة في الربوى الطعم : الحكمُ متى عُلِّق باسم مشتقّ من معنى يصير موضع الاشتقاق علة . وحكى ابن برهان وجها أنه إنما يكون بشرط الإخالة والمناسبة ، ونسبه للحنفية .

وهذا يقتضي (مذهباً رابعاً) وهو التفصيل في المشتق . ونحوه قول القاضي عبد الوهاب في «الملخص» : إن كان الاسم يفيد معنى في المسمى جاز التعليل به ، وإن كان لقباً ففي جواز التعليل به قولان . وقال السهيلي في «أدب الجدل» : إن كان الوصف اسماً مشتقاً فلا شك في جريان القياس به ، وإن كان اسم جنس ، كبغل وحمار ودابة ودار ، ففيه وجهان (أحدهما) وهو الأقرب الى نص الشافعي الجواز. و (الثاني) المنع كالوصف من اسم ولقب كزيد وعَمْرو . وفي «الأم» : في

بول الحيوان تعليق حكم باسم (قال) : والدليل على جواز التعليل أنه لو ورد الشرع به لكان جائزا ، فإذا استنبطه المعلل فكذلك (انتهى) وهذا يقتضي تخصيص الخلاف بالعلة المستنبطة . أما المنصوصة من الشارع فلا خلاف في جوازها ، وبه صرح ابن برهان في «الوجيز» . وقال الماوردي في (بيوع «الحاوي» : يصح التعليل بالاسم المشتق ، كعاقل وقاتل ووارث ، وبالاسم إذا عبر به عن الجنس، كما جاز التعليل بالصفة ، فيجوز أن تقول في نجاسة بول ما يؤكل لحمه : لأنه بول فوجب أن يكون نجساً قياساً على بول الآدمي .

وقال في «القواطع» : وأما جعل الاسم علة للحكم فقد قال الأصحاب : إن الاسم ضربان : اسم اشتقاق ، واسم لقب . فأما المشتق فضربان : (أحدهما) ما اشتق من فعل كالضارب والقاتل ، اشتق من الضرب والقتل ، فيجوز جعله علةً في قياس المعنى ، لأن الأفعال يجوز أن تكون عللاً للأحكام و (ثانيهما) ما اشتق من صفة كالأبيض والأسود ، مشتق من السواد والبياض ، فهذا من باب الشبه الصورى . فمن جعله حجة جوّز التعليل . وقد قال عليه السلام : (فاقتلوا منها كلَّ أسودَ بهيمٍ) فجعل السواد علةً لإباحة القتل ، فأما اللقب فضربان : (أحدهما) مستعار كزيد وعمرو فلا يدخله حقيقة ولا مجاز، لأنه قد ينقل اسم زيد إلى عمرو وعمرو إلى زيد، فلا يجوز التعليل بهذا الاسم لعدم لزومه وجواز انتقاله . و(ثانيهما) لازم كالرجل والمرأة والبعير والفرس . وقد حكى الأصحاب في جواز التعليل بها وجهين والصحيح عندى امتناع التعليل بالأسامى مطلقاً ، لأنه تشبه الطرد. وأما الأسامى المشتقة فالتعليل بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم (انتهى) وهو تفصيل لا مزيد على حسنه .

فإن قلت : فهل للإمام سلف في دعواه الاتفاق ؟ قلت : رأيت في كتاب الأستاذ أبي إسحاق الأسفرايني ما نصُّه : اتفقوا على فساد العلة إذا اقتصر بها على الاسم ، وإن كان بعضهم إذا ضاق عليه الأمر تعلق به ، كالرجل يسأل عن بيع الكلب فيقال لأنه كلب قياساً على مالا نفع فيه ، أو على القصور، وليس ذلك خلافاً بعد. هذا لفظه مع أنه قبل ذلك بقليل حكى وجهين في التعليل بالاسم . فإن قلت: فما تحمل كلام الإمام ، على المشتق أو اللقب ؟ قلت : أحمله على

اللقب، لأنه نصَّ في غير موضع أنه إذا عُلِّق الحكم بالاسم المشتق كان معلَّلاً بما منه الاشتقاق، فتعين أن يكون هنا مراده الاسم الذي ليس بمشتق. نعم الخلاف جارٍ وإن لم يكن مشتقا.

و (منها) أن لا يكون وصفها حكما شرعيا عند قوم لأنه معلول فكيف يكون علة.

والمختار جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي ، كقولنا حرم الانتفاع بالخمر فيبطل بيعه ، لأن الحكم قد يدور مع الحكم الآخر وجوداً وعدماً ، والدوران يفيه ظن العِلّية ، ولأن العلة بمعنى المعرف ولا بُعْد في أن يجعل حكم معرفاً لحكم آخر بأن يقول الشارع : رأيتموني أثبت الحكم الفلاني في الصورة الفلانية ، فاعلموا أني أثبت الحكم الفلاني فيها أيضاً . ونقله الهندي عن الأكثرين .

وقال السهيلي : إنه هو الصحيح من مذهب الأصوليين ، ونقله الأستاذ أبو منصور عن عامة أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة (قال) وقد قاس الشافعي رقبة الظهار على الرقبة في القتل ، وفي أن الإيمان شرط فيهما ، بأن كل واحدة كفارة بالعتق ، وقال في زكاة مال اليتيم : لأنه مالك تام الملك ، وقال في الذمي : يصح ظهاره لأنه يصح طلاقه كالمسلم ، وقاس الوضوء على التيمم في النية بأنهما طُهْران عن حَدَث .

وقال مالك: كل فطر معصية فيها الكفارة كالفطر بالوطء ، وقال أصحاب الرأي : المنى نجس لأنه ينقض الطهارة بخروجه من البدن كالبول (انتهى) .

وقال ابن القطان حكم تلك العلة لا يجوز أن يكون علة كقولنا : حرم الربا لأنه ربا ، حرم الأكل لأنه أكل ، وإنما امتنع لأنه لا يجوز أن يدل الشيء على نفسه وإنما يُدَلّ عليه بغيره ،فإذا تعذر هذا فهل يجوز أن تكون العلة في تحريم هذا تحريم
٢٩٣/ب غيره ، كأن يقول ؛ العلة في إيجاب الكفارة على / على الواطىء إيجابها على القاتل وتحريم القتل وما أشبهه أم لا ؟ على وجهين لأصحابنا : منهم من جوّزه ، ومنهم من أباه . واحتج المجوزون بأن الشافعي جعل العلة فيما يخرج في زكاة

الفطر ما تجب فيه الزكاة ، وإذا كان هكذا دل على جوازه ، لأن هذا إنما حكم لأن القرآن ورد به في قوله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرّمنا عليهم طيبات أحلت لهم﴾ [النساء/١٦٠] والظلم هو اسم حكم. واختار ابن المنير أن الحكم لا يكون علة وإنما هو دليل على العلة من حيث الملازمة، وذلك أن تكون علته تقتضي حكمين، فإذا وجد أحدهما استدللنا بوجوده على وجودها ثم على وجود الحكم المعلوم ضرورة تلازم الثلاثة.

وقال الآمدى في «الأحكام» : المختار أن الشرعي يكون علة شرعية بمعنى (الأمارة) لا في أصل القياس بل في غيره ، فيجوز أن يقول الشارع : إذا عرفتم أنى حكمت بإيجاب كذا فاعلموا أني حكمت بكذا . وإنما امتنع في أصل القياس لأن العلة لا بد وأن تكون بمعنى (الباعث) ، فإن كان باعثا على حكم الأصل كتحصيل مصلحة يقتضيها حكم الأصل جاز ، وإن كان لدفع مفسدة فلا ، وتابعه ابن الحاجب . وهو تحكّم ، لأن الحكم الشرعي إنما شرع لتحصيل مصلحة أو دفع مفسدة ، فلماذا يخصص بالمصلحة دون دفع المفسدة ؟

تنبيه

القائلون بالجواز اختلفوا في تعليل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي ، كقولنا في إثبات الحياة في الشعر بأنه يحَرم بالطلاق ويحل بالنكاح نيكون حيا كاليد ، فمنهم من جوّزه . قال الهندي : وهو الحق ، لأن المراد من العلة المعرِّف ، ولا يبعد أن يكون الحكم الشرعي معرِّفاً للحكم الحقيقي فأما إذا فسرناها بالموجب والداعي امتنع، ومنهم من أطلق المنع ، فإن كان ذلك بناءً على تفسير العلة بالموجب فصحيح لكن لا نرتضيه ، وإن كان ذلك مطلقا فباطل، وكلام العبدري يقتضي التفصيل بين الحكم المنصوص والمستنبط ، فإنه قال ؛ يقال للمانع من التعليل بالحكم : إن أردت به الحكم الذي يستنبطه المجتهد فقولك صحيح ولسنا ننفيه ، وإن أردت الحكم الذي صدر عن الشارع فلا يمتنع أن يحكم الشرع بحكم ثم يجعل ذلك الحكم علةً لحكم آخر ، وقد وقع في الشرع كثيرا بناء على تفسير العلة بالموجب .

مســألة

قال في «المحصول» : يجوز التعليل بالأوصاف العرفية وهي الشرف والخسة ، والكمال والنقص ولكن بشرطين : أن يكون منصوصاً متميزا عن غيره ، وأن يكون مطرداً لا يختلف باختلاف الأوقات ، وإلا لجاز ألا يكون ذلك المعرَّف حاصلاً في زمان النبي ﷺ وحينئذ لا يجوز التعليل .

و (منها) شرط قوم أن تكون العلة ذات وصف ، كالإسكار في تحريم الخمر . والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان للقصاص . ونسبه الهندي للمُعظَم ، وحكى الأستاذ أبو منصور إجماع القيّاسين وصوّر المسألة بالعلل الشرعية فقال : وإنما اختلفوا في العقلية فقال الشيخ أبو الحسن الاشعري: لا يجوز تركيبها من وصفين فأكثر (قال): وأجازه الباقون من أصحابنا (قال) : وكذلك الحدود امتنع من تركيبها الاشعرى وأجازه الباقون وهو الصحيح . وحيث قلنا بالتركيب فقيل لا يتعدى خمسةً ، وحكاه الشيخ أبو إسحاق عن أبي عبدالله الجرجاني الحنفي ، ونصره أبو إسحاق الأسفرايني في كتاب «شرح الترتيب» فقال : لم أسمع أهل الاجتهاد زادوا في العلة على خمسة أوصاف، بل إذا بلغت خمسة استثقلوها ولم يتمموها وقال في كتابه: أقواها ما تركب من وصفين ثم يليه الثلاثة، ثم الأربعة، ثم الخمسة ولم أرَ لأحد من المتقدمين زيادة عليه . ويخرج ذلك عن الأقسام والضبط إذا كثرت الأوصاف. وحكى في «المحصول» عن الشيخ أبي إسحاق، أنه حكى عن بعضهم أنه لا يجوز زيادتها على سبعة لكن نقل في رسالته «البهائية» عنه عن بعضهم أنها لا تزيد على خمسة، وهذا هو الصواب عن حكاية الشيخ. نعم، قول عدم الزيادة على السبعة محكيٌّ أيضاً، حكاه ابن العارض في كتابه عن جماعة، قال الإمام الرازي: وهذا التقدير لا أعرف له حجة . وقال صاحب «التنقيح»: غاية ما يتوقف عليه الحكم سبعة قال ابن عقيل: وقد قال أصحابنا وأصحاب الشافعي: من كان بقرب مصر يجب عليه الحضور ، إذا سمع النداء حُرٌّ ، مسلم ، صحيح ، مقيم ، في موطن يبلغه

النداء ، في موضع تصح فيه الجمعة فهو كالمقيم في مصر (قال) وهذا يتضمن سبعة أوصاف.

ولما ذكر الأستاذ أبو إسحاق ترتيبها على ما سبق قال : وإنما قدم ما قلّ وصفه على ما كثر منه للحاجة فيما كثر وصفه إلى زيادة الاجتهاد وجواز الخطأ وسلامة ما قل وصفه في أحد مواضعه عنه ، لأنه يكون بمنزلة النص والعموم والظاهر الصريح والمحتمل إذا وقع التعارض بينه . وقال الكيا : يجوز أن يكون التعليل أوصافا ، ويجوز أن يكون واحداً وفيه إخالة ، ثم هذا المعنى يقتضي إفراد كل وصف بالتعليل لأنه إذا كان مخيلا كفى ذلك. وقد يمتنع الإجماع ولا يهتدي العقل أن الوصف مخيل، لكن يجب ألا يكتفي بأنه ليس كالإخالة المعتبرة في العلة التي ليس لها وصف واحد وقد يكون أحدهما وصفاً والآخر مُخيلاً وإنما يعلم كونه مُخيلاً بأن لا يؤثر في الحكم أصلاً ولكن يؤثر في العلة لتعظيم وقعها ، أو لا يكون مؤثراً في الحكم والعلة فيكون عَلَماً محضا ، وهذا هو الذي يلقب بالشرط والشرط العلامة .

تنبيه

قد يستشكل محل الخلاف فإنه إن كان عند الحاجة للزيادة فلا وجه للمنع . عند عدم الحاجة فلا وجه للتجويز ، ويمكن أن يجعل هذا موضع الخلاف وقد علل الشافعي في الجديد الربا في الأربعة بكونها مطعومة من جنس واحد ، وأضاف في القديم إلى ذلك الكيل والوزن ، وزيّفه القاضي أبو الطيب في «تعليقه» بأن العلة إذا استقلت بوصفين لم يجز أن يضاف إليهما وصف ثالث ، لأن الوصف في العلة إنما يذكر للحاجة إليه ، فإذا استغنى عنه كان ذكره لغواً. وكذلك قال الشيخ أبو علي السنجي في «شرح التلخيص» إذا تقابلت العلتان وإحداهما أكثر أوصافاً / ١/٢٩٤
من الأخرى فالقليلة أولى بإجماع النظار وأهل الأصول (قال) ولو جاز أن يزيد الواحد وصفا بعد استقامة العلة والاستغناء عنه لجاز أن يزيد خمسة أوصاف وعشرة ، ولا فائدة فيها ، لأن العلة كلما زادت أوصافها ضعفت ، وكلما قلت قويت ، لأن الحاجة إلى كثرة الأوصاف لبعد الفرع عنه ، وقلة الأوصاف لقربه

منه ، وهو بمنزلة من قربت قرابته ومن بعد ، لما كان ابن العمّ لا يدلي إلى الميت إلا بجماعة توسطوا بينه وبين الميت ، ولم يكن بمنزلة الابن والأب اللذين يدليان إليه بأنفسهما . وأيضاً لأن الأوصاف كلما كثرت في العلة قلّت الفروع ، ألا ترى من ضم وصف الكيل والوزن إلى الطعم أسقط الربا عن المطعومات التي لا تكال ولا توزن ، كالبطيخ والقثاء والتين والجوز وغيرهما ، فكان كاجتماع المتعدية مع القاصرة ، ثم أشار الشيخ إلى أن من الأصحاب من جعل العلة على الجديد مركبة من الجنس والطعم (قال) : والصحيح أنها بسيطة وهي الطعم واما الجنس فمحل الحكم لا أثر له في تعلق الحكم كما أن الشدّة محل لتحريم الخمر وليست الخمر علة لوجود الشدة في غير الخمر .

وقال الهندي بعد حكاية الخلاف : اعلم أنه لا سبيل إلى إنكار جواز كون الماهية المركبة علة ، فإن استقرار الشرع يدل على وجوب وقوعه ، فإن كون القصاص واجبا في القتل العمد العدوان وحده ، وكذلك كون الربا جاريا في المطعوم بجنسه لا يمكن أن يجعل أحد الوصفين علة مستقلة لذلك ، بل مجموع الوصفين ، أو أحدهما بشرط الآخر ، وفي الجملة أن أكثر أحكام الشرع غير ثابت على إطلاقها بل بعقود معتبرة فيها ، واستنباط العلة البسيطة من مثل هذه الأحكام غير ممكن ، فيلزم المصير إلى كون تلك الاحكام تعبّدية ، وهو على خلاف الأصل ، أو تجويز استخراج العلة المركبة وهو المطلوب .

فائـدة

العلة إذا كثرت أوصافها قلت معلولاتها، وإذا قلت كثرت . ذكره بعض تلامذة إلكيا . ونظيره أن الزيادة في الحد نقصان في المحدود والنقصان فيه زيادة في المحدود .

و (منها) **أن تكون مستنبطة من أصل مقطوع بحكمه عند قوم**. والمختار الاكتفاء بالظن، لأنه الأصل في العمل .

و(منها) **القطع بوجود العلة في الفرع عند قوم**، منهم المروزي في «جدله»، ونقله عن شيخه محمد بن يحيى تلميذ الغزالي والمختار الاكتفاء بالظن، لأنه معمول

به في الشرعيات، ولأن سائر أركان القياس يكفي فيه الظن فكذا ما نحن فيه ، لأن الله تعالى علق إباحة وطء الحائض على الطهر بقوله ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ [البقرة / ٢٢٢] ومع ذلك لو قالت المرأة : تطهرت اكتفى بذلك وجاز الوطء اتفاقا ، وكذلك إباحة العقد على المطلقة ثلاثا على أن تنكح زوجا غيره ومع ذلك إذا قالت : تزوجت اكتفى بذلك وإن لم يُفدْ قولها إلا الظن . واحتج الأول بأن القطع إنما قام على العمَل بالظن في الأحكام الشرعية دون الأوصاف الحقيقية

وهو ضعيف فإن القاطع لا يختص دلالته في شيء دون شيء ، بل يدل على العمل بالمظنون حيث تحققت . وتوسط المقترح فقال : لا يشترط القطع بوجودها إلا إذا كانت وصفا حقيقيا كالإسكار، أما الوصف الشرعي فيكفي غلبة الظن بحصوله . ومنهم من جعل محل الخلاف في الوصف الحقيقي أو العرفي وأنه لا خلاف في الشرعي بالاكتفاء بالظن .

و (منها) حصول الاتفاق على وجود الوصف الذي هو علة للحكم في الأصل . هكذا شرط بعضهم . وهو ضعيف لأنه لما امكن إثباته بالدليل حصل الغرض .

و(منها) أن لا تكون مخالفة لمذهب صحابي . والحق جوازها لجواز أن يكون مذهبه لعلة مستنبطة من أصل آخر .

و(منها) أن تكون متحدة في الأصل أي لا يكون معها علة أخرى ، ذكره الآمدي ، وهو بناء على اختياره في منع تعليل الحكم بعلتين .

و (منها) إذا كانت العلة وجود مانع أو انتفاء شرط فشرط الجمهور منهم الآمدي وصاحب التنقيح وجود المقتضي . والمختار ـ وفاقاً للرازي ـ أنه لا يلزم ، كقولنا : الزكاة لا تجب في الحليّ المباح بدليل عدمها في اللآلى والجواهر . ثم قال الإمام ـ وتبعه الهندي ـ هذا الخلاف مفرّع على جواز تخصيص العلة، لإمكان اجتماع العلة مع المانع في أصل المسألة . فإن منعناه فلا يتصور هذا الخلاف ، لأن التعليل بالمانع حينئذ لا يتصور، فضلا عن أن يكون مشروطا ببيان المقتضى أم لا . وكذلك الخلاف فيما لو علل عدم الحكم بفوات شرط ومنع صاحب «التخليص»

تفريع هذه على القول بتخصيص العلة . وقال بمجيء الخلاف وإن لم يجوز تخصيص العلة، وكأن وجهه أن المانع من التخصيص يقول: ما يسمونه بالمانع مقتض عندي للحكم بالعدم ، فقتل المكافىء في غير الأب هو العلة في إيجاب القصاص وقتل الأب بخصوصه هو المقتضي لعدم الإيجاب ، ويعود حينئذ الخلاف لفظيا .

و (منها) إذا أثرت العلة في موضع من الأصول دل على صحتها وإن لم يكن ذلك أصل العلة. ومن أصحابنا من قال: يعتبر تأثيرها في الأصل، قاله الشيخ في «التبصرة»

مسألة

في جواز تعليل الشيء بجميع أوصافه خلاف ـ حكاه ابن فورك والقاضي عبد الوهاب في «الملخص» ـ مبنيٌّ على أن شرط العلة التعدي فمن شرطه منعها هنا ، ومن جوزه اختلفوا على قولين : (أحدهما) لا يصح لأن حق العلة التأثير ، ولا بد أن يكون المؤثر بعض الأوصاف دون بعض ، فتعليله بجميعها لا يصح فلو إتفق أن جميعها مؤثرة جاز . و (الثاني) يصح لأن أكثر مافيه أن لا يتعدى ، وذلك لا يمنع صحتها

مسألة

اختلف أصحابنا ـ كما قاله الأستاذ أبو منصور ـ في العلة الموجبة للحكم إذا احتاجت إلى تقديم اسباب عليها ، ولم يكن لتلك الأسباب تأثير في الحكم كالزنى الموجب للرجم بشرط وجود الإحصان ، وتكميل جلد الزنى مائة بشرط وجود الحرية. فقال أكثرهم: يكون مجموع تلك الأوصاف علة للحكم، لسقوطه عند عدم بعضها كما يسقط عند عدم جميعها.

٢٩٤/ وقال بعضهم: / العلة هي الوصف الجالب للحكم دون السبب المتقدم عليه. وعلى هذا فعِلة الرجم وتكميل الحد وجودُ الزنى دون الحرية والإحصان ،

وبه قال أكثر أهل الرأي . وكذلك قالوا في أربعة شهدوا على رجل بالزنى وشهد عليه اثنان بالحرية أو بالإحصان ، ووقع الحكم بشهادتهم ، ثم رجع الكل عن شهادتهم أن الضمان على شهود الزنى دون شهود الإحصان، وقالوا في شاهدين شهدا على رجل أنه أعتق عبده أمس ، فقضى القاضي عليه بعتقه ، وشهد آخران بأن ذلك العبد كان قد جنى أول امس ، وأن الوليّ علم بالجناية ، فألزمه القاضي الدية وجعله مختاراً للفداء ، ثم رجع الشهود كلهم، أن ضمان الدية على شهود الجناية وضمان القيمة على شهود العتق ، لأن القاضي ألزمه الدية بشهادتهم وإن لم تكن الجناية موجبة للدية التي بعد الحرية. واختلف أصحابنا في ذلك فقال أبو حفص بن الوكيل: إذا شهد عليه أربعة بالزنى وشاهدان بالإحصان فرجم، ثم رجع واحد منهم عن الشهادة عليه سدس الدية، وهذا يدل على أنه كان يجعل مجموع الإحصان والزنى علة للرجم ولذلك قال: إن رجع شهود الإحصان فعليهم ثلث الدية، أو شهود الزنى فثلثاها، وهذا إذا كان شهود الزنى غير شاهدي الإحصان فإن كانا من شهود الزنى فعليهما برجوعهما عن شهادة الإحصان ثلث الدية، وبرجوعهما عن شهادة الزنى ثلثا الدية وإن شهد الأربعة على الإحصان والزنى فالحكم واضح. وقال بعض أصحابنا : هذا إذا كان شهود الإحصان غير شهود الزنى، فإن كان منهم فالدية بينهم بالسوية . وقيل إن رجعوا كلهم فعلى هؤلاء نصف الدية، وعلى الآخرين النصف ، وعلى هذا قول من رأي أن الأوصاف علة للحكم. قلت: والراجح في المذهب أن شهود الإحصان لا يغرمون (قال) : وأما مذهب الشافعي في شهود العتق وشهود الجناية في العبد فإذا رجعوا كلهم فالصحيح من مذهبه أن ضمان الجناية على شهود الجناية، وضمان القيمة على شهود العتق، وأبطل أبو ثور العتق .

مسـألة

يجوز أن تكون علة الحكم وصفاً لازماً بالإجماع ، كتعليلنا تحريم الربا في المطعومات بإمكان الطعم منها، وكتعليل أهل الرأي تحريم النَسَاء بالجنس وحده ، نقله

الاستاذ أبو منصور (قال) : ويجوز أن تكون العلة وصفا غير لازم للمعلول ، ويجوز أن تكون العلة الشرعية مركبة من أوصاف بعضها لازم وبعضهَا ثابت بالشرع أو العادة ، كتعليلنا في الذهب والورق بالجنس ، وكونه نقدا عامًا ، والجنس : وصف لازم ، وكونه عامّاً : بالعرف والعادة .

مسـألة

قال صاحب «اللباب» من الحنفية: إذا كانت العلة ذات وصفين ووجدا على التعاقب، أو شرطٌ ذو وصفين، قال بعض أصحابنا: الحكم منسوب إلى آخر الوصفين، والمعتبر في الشرط آخرهما لاستوائهما في الأثر ، ويرجح الآخر باعتبار أنه يعقب الحكم. وبنوا على هذا مسائل، منها: شراء القريب إعتاقٌ، لأن العتق حصل بالقرابة والملك، والملك آخرهما وجوداً، فصار الشراء معتقاً. وكذلك إذا وضع جماعة في سفينة شيئاً فغرقت وجب الضمان على آخرهم وضعاً، وكذلك شرب المثلث حرام إلى حالة السكر، ثم إذا أسكر القدح العاشر كان هو الحرام لا غيره، وإن حصل السكر بشرب الجميع، لكن هذا آخرها وجوداً. وقال بعضهم: لا يضاف إلى آخرها بل إليهما جميعاً، لأنهما جميعا جُزْءا علة. قلت: والخلاف عندنا أيضا فيما لو طلق زوجته ثلاثا في دفعات هل يتعلق التحريم بالطلقة الثانية وحدها بمجموع الثلاث ؟ وجهان ، وفائدتهما فيما لو شهدوا بالثالثة ثم رجعوا هل يكون الغرم بجملته عليهم أو ثلثه فقط .

مسـألة

تنقسم العلة إلى ما يفيد الأثر في الحال ، كإفضاء الكسر إلى الانكسار ، والحرق إلى الإحراق ، وإلى ما يفيده في ثاني الحال ، كاقتضاء الزراعة والغراسة حصول الغلة والثمرة ، وكإفضاء الطلاق [إلى] حصول البينونة بعد انقضاء العدة ، ثم العلة تارة تفيد المعلول بلا شرط وهو كثير ، وتارة لا تفيده إلا مع الشرط كإفضاء التعليق [إلى] وقوع المعلّق عند الشرط ولكن السابق على الشرط لا يكون علة إلا

للأمر المقيَّد ، وهو الأثر بعد وجود الشرط ، ثم منها ما يفيد المعلول بغير واسطة ـ كما قلنا في الكسر مع الانكسار ـ وتارة لا يفيده إلا بواسطة ، كاقتضاء قطع اليد الزهوق في بعض الصور ، فإنه يؤثر في السراية ، ثم تفيد السراية أثراً آخر ، أو آثارا ينشأ منها زهوق الروح ، ومتى بطلت تلك الواسطة بطل اقتضاء العلة المعلول من حيث التحقيق . وكان بعضهم يستدل بالعلة الأولى على المعلول الثاني ويدعي أنه لا يضره انتفاء الواسطة ، قال الشيخ نجم الدين المقدسي في كتاب «الفصول» : وهو خطأ يأباه العقل (قال) وكان شيخنا ركن الدين الطاووسي يقول: هو بمنزلة من أخبرنا وسط النهار بغروب الشمس في موضع علق رجل طلاق امرأته على غروب الشمس، فقال آخر: يطلق امرأته هنا، لأن إخبار الرجل اقتضى غروب الشمس، وغروب الشمس مستلزم وقوع الطلاق فيقع به ، وهذا باطل ، لأن اقتضاء الإخبار الوقوع إنما كان بواسطة ثبوت المخبر عنه ، وهو غروب الشمس ، فلما بطلت الواسطة بطل الاقتضاء .

مسألة

العلة تنقسم باعتبار عملها في الابتداء والدوام إلى ثلاثة أقسام :

(أحدها) ما يكون علة لاقتضاء الحكم واستدامته كالرضاع في تحريم النكاح، وكالإيمان وعدم الملك في المنكوحة .

(الثاني) ما تكون علة للابتداء دون الاستدامة ، كالعدة والردة هما علتان في منع ابتداء النكاح دون استدامته ، وكعدم الطُول وخوف العَنت وعدم الإحرام . وما ذكرناه من كون هذا القسم من أحكام العلل ذكره الاصوليون وغيرهم ، منهم ابن القطان في كتابه وإلكيا والشيخ أبو إسحاق والإمام في «المحصول» وغيرهم ، وحكاه سليم في «التقريب» عن بعض أصحابنا . ثم قال : وهذا قول فاسد لأنه يوجب / القول بتخصيص العلة ونقضها ، والعدة والردة انما جعلتا علة في منع ١/٢٩٥
ابتداء علة عقد النكاح ، وهما علة في منع ذلك بكل حال ، ولم يجعلا علة في منع الاستدامة ، فلا يقال : إن استدامته تجوز مع وجود العلة ، وكذلك كل ما أشبهه .

(الثالث) : عكسه ، كالطلاق ، فإنه يرفع حل الاستمتاع ولكن لا يدفعه ، إذ الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد . قال ابن القطان : وجملة الكلام في هذا أن العلل على حسب ما رتبها الله ونصبها ، فإن نصبها للابتداء والدوام ، أو لأحدهما ، كانت له . وقد أطال أصحابنا الكلام مع المزني فيما إذا تزوج بالأمة ثم أيسر ، هل يصح النكاح ؟ فإنه ذهب إلى انفساخه كالابتداء ، وناقض في ذلك فجوزه مع ارتفاع العنت وهو لا يحل في الابتداء . فالواجب اعتبار ما نصبه تعالى دون الاشتغال بأعيان . وقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في أكل الميتة مضطراً في الابتداء غير مضطر في الانتهاء ، هل يأكل بعد ارتفاع الضرورة ؟ فخرجه على قولين: (أحدهما) أنه يأكل، و(الثاني) لا ، من حيث إنه قد ارتفعت العلة . وهذا معنى قول أصحابنا : الشيء إذا أبيح لمعنيين فارتفع أحدهما هل يباح أو يرجع إلى الضد ؟ وقيل : لا حتى يرتفع المعنيان جميعا. وعندنا أن الأمر على ما نُصب له قلت : وهذا الخلاف حكاه القاضي في الحكم العقلي إذا وجب بعلتين كما سنذكره .

مسألة

في تعدد العلل مع اتحاد الحكم وعكسه : يجوز تعليل الحكم الواحد بالنوع المختلف بالجنس لشخص بعلل مختلفة بالاتفاق ، كتعليل إباحة قتل زيد بردّته ، وعمرو بالقصاص ، وخالد بالزنى وممن نقل الاتفاق فيه الأستاذ أبو منصور البغدادي والآمدي والهندي وغيرهم ، وكلام «المنهاج» وغيره ظاهر في جريان الخلاف فيه . ولا وجه له . وقد صرح النبي ﷺ بعلل مختلفة كل منها مستقل في إباحة الدم، كقوله ﷺ : (لا يحل دمُ امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث : كفر بعد إسلام ، أو زنى بعد إحصان ، أو قتل مؤمن بغير حق) .

وأما تعليل الحكم الواحد في شخص بعلل مختلفة فلا خلاف في امتناعه بعلل عقلية ، كذا قيل ، لكن، لأهل الكلام فيه خلاف حكاه القاضي في «التقريب» ثم

قال : اختلفوا إذا وجب الحكم العقلي بعلتين ، فقيل : لا يرتفع إلا بارتفاعهما جميعاً، وقيل : يرتفع بارتفاع أحداهما .

واختلفوا في العلل الشرعية إذا ثبت كونها عللا بذلك من خارج ، هل يصح تعليل الحكم بها ؟ كمحصَن زنى وقَتَل ، فإن الزنى يوجب القتل بمجرده ، فهل تعلل إباحة دمه بهما معا أم لا ؟ وكالعصير إذا تخمّر ووقعت فيه نجاسة ، هل تعلل نجاسته بهما معا أم لا ؟ وكتحريم وطء المعتدّة المحرِمة الحائض على مذاهبَ :

أحدها : المنع مطلقاً، منصوصةً ومستنبطةً، وبه جزم الصيرفي في «الدلائل»، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن متقدمي أصحابهم ، واختاره الآمدي ونقله عن القاضي وإمام الحرمين ، وسيأتي تحرير مذهبهما . قال إلكيا الطبري : ونظيره ما قدمناه في الأسماء الشرعية أنه لا يتصور تقدير العموم في نفي الإجزاء والفضيلة والعموم الشرعي والحسي جميعا ، فإن انتفاء الشرعي يوجب ثبوت الحسيّ لا محالة ، فلا يتصور تقدير اجتماعهما .

والثاني : الجواز مطلقاً وهو الصحيح وقول الجمهور كما قاله القاضي في «التقريب» ، ثم قال : وبهذا نقول بناء على أن العلل علامات وأمارات على الأحكام ، لا موجبة لها ، فلا يستحيل ذلك . هذا لفظه ، وقال ابن برهان في «الوجيز» : إنه الذي استقر عليه رأي إمام الحرمين . وقال ابن الرفعة في «المطلب» : كلامُ الشافعي في كتاب الإجارة من «الأم» عند الكلام على قفيز الطحان مصرِّحٌ بجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين قال : وهو الذي يقتضيه قول عمر : نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه . وتقديره : أنه لو لم يخف الله لم يعصِه لإجلاله لذاته وتعظيمه ، فكيف وهو يخاف . وإذا كان كذلك كان عدم عصيانه معلَّلاً بالخوف والإجلال والإعظام ، وقد يكون الحكم معلَّلاً بعلتين ، كل واحدة منهما مستقلة في التعليل ويقتصر على إحداهما لنكتة، وذلك كقوله تعالى: ﴿لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة﴾ [آل عمران / ١٣٠] نهاهم عن أكله في هذه الحالة لأن النفوس لا تنفر منه وإن كان النهي لا يختص بها بل تحريم الضعف كتحريمه مضاعفا ، وقال الشافعي في «الأم» «قُبيل ما جاء في الصرف» : «إذا شرط في بيع

الثمار السقي على المشتري فالمبيع فاسد من قِبَل أن السقي مجهول ولو كان معلوما أبطلناه من قِبَل أنه بيع وإجارة» انتهى فالبيع والإجارة موجود مع الجهالة وعدل عن التعليل بها في الحالتين ، لأن التعليل للبطلان بالجهالة أقرب إلى الأفهام من تعليله بالجمع بين البيع والإجارة ، ولولا هذا التنزيل لكان في هذا النص لمح لمنع التعليل بعلتين ، قلت: وقد قال في «الأم» ، وقد قال له بعض الناظرين: أفتحكم بأمر واحد من وجوه مختلفة ؟ :

«قلت : نعم إذا اختلفت أسبابه قال: فاذكر منه شيئاً، قلت : قد يقر الرجل عندي على نفسه بالحق أو لبعض الآدميين فأخذه بإقراره، أو لا يقر فآخذه ببينة تقوم عليه ، أو لا تقوم عليه فيُدَّعى عليه فآمره أن يحلف فيمتنع، فآمر خصمه أن يحلف فآخذه بما حلف عليه وخصمه إذا أتى باليمين التى تبرئه.»

انتهى . وقال بعض أئمة الحنابلة: الذي يقتضيه جواب أحمد في خنزير ميت وقد احتجوا بأن القياس من جملة الأدلة كالنص ، ويجوز أن يكون في الحادثة نصّان فأكثر، ولأنها أمارة على الحكم ، ويجوز اجتماع الأمارات .

والثالث: يجوز في المنصوصة دون المستنبطة وهو اختيارالأستاذ أبي بكر بن فورك والإمام الرازي وأتباعه . وينبغي أن يلحق بالمنصوصة المجُمَع عليها . قال إمام الحرمين: وللقاضي إليه صَغْوٌ ظاهر في كتاب «التقريب» وهذا هو عمدة ابن
٢٩٥/ب الحاجب في نقله / هذا المذهب في «مختصره» عن القاضي ، فاختلف النقل عنه على أن الموجود في «التقريب» له الجواز مطلقا ، وإليه يرشد كلام الغزالي في «المستصفى» وإن كان أطلق صريح الجواز في صدر المسألة إطلاقاً ولا ينافيه قوله في «الوسيط» في الكلام على زوائد البيع : الحكم الواحد قد يعلل بعلتين لاحتمال إرادة تنزيله على المنصوصة ، أو لأنه أراد ما يريده الفقيه من أنّ كلًا من الوصفين صالح لإفادة الحكم ، ومراده في «المستصفى» امتناع حصول العرفان بكل منهما على حدته ، أو التأثير بكل منهما فإنه يرى أن العلة مؤثرة بجعل الله والحاصل أنه تكلم في كل فن بحسبه فلا تظنه تناقضا .

والرابع : عكسه . حكاه ابن الحاجب وابن المنير في «شرحه للبرهان» وقد

استغربت حكايته ، وسيأتي له نظير في النقض . وقال أبو الحسين في «المعتمد» : إن لم تكن إحداهما علة حكم الأصل جاز ، كاستحقاق القتل للردة والقصاص ، وفساد الصلاة للحدث والكلام إذا وجدا معا . وإن كانت إحداهما دليلاً على حكم الأصل من غير أن يقاس بها على أصل آخر فهي موضع الخلاف.

وقال الأبيارى في «شرحه» : إن كانت كل واحدة لو انفردت لكانت صحيحة فاجتماعهما غير مضر ولا مانع من التعليل ، ولكن قد يكون الإيراد يبين جانب التعليل وعند التعدد يقع الشك في النفس ، فيمتنع التعليل لعدم الدليل لا لضيق المحل عن العلل ، فأما العلل المؤثرة فلا يمتنع اجتماعها ، وأما المعنى الملائم فينبني على قبول الاستدلال بالمرسل : فمَن رده كان تعدد المعنى في الأصل مخلا بالشهادة ، ومَن قَبِله لم يضر لأنه يجوز الاعتماد عليه ، وإن لم يرد حكم على وفقه ، فكيف اذا ورد على الوفق .

وقال ابن رحال السكندري : هذه المسألة لا يتحقق فيها الخلاف ، فإن لفظ التعليل مشترك بين معنيين ، ويجوز أن يكون كل واحد أراد معنى غير ما أراده الآخر فلا خلاف.قال : والمختار أنه إن أريد بالتعليل نصب الأمارة فهو جائز وواقع ، وإن أريد بالتعليل ثبوت الحكم لأجل الوصف فهو جائز في صور متعددة بحيث يثبت الحكم في كل صورة لعلة ، فأما ثبوت الحكم في صورة واحدة بعلل كل منها مستقلة فيه فهذا لا يجوز. انتهى .

التفريع :

إن قلنا بالجواز فالجمهور على الوقوع ، وقال إمام الحرمين: إنه جائز غير واقع ، وأراد بالجواز العقلي فإنه قال في «البرهان» : ليس ممتنعاً عقلاً وتسويغاً ونظرا إلى المصالح الكلية ، ولكنه يمتنع شرعاً . وجرى عليه إلكيا وقال : إن المانع له استقراء عرف الشرع لا العقل ، وقال ابن برهان في «الوجيز» : إن الذي استقر عليه رأي الإمام ـ أخيراً هو المنع يعنى كما نقله الآمدي وحينئذ يكون له في المسألة رأيان وحكى الهندي قولاً عكس مقالة الإمام فقال : قال إمام الحرمين : يجوز عقلاً ولم يقع سمعاً ، وقيل بعكسه . وقال البزدوي بوقوعه إن دل عليه نص أو

إجماع وإلا فلا ، لتعارض الاحتمالين ،فلا يحكم بواحد منهما إلا بدليل .

وأما إذا قلنا بالمنع فلو اجتمعت كاللمس والمس فاختلفوا فقال قوم : كل واحد جزء علة ، وقال آخرون : العلة واحدة منها لا بعينه حذراً من تحصيل الحاصل إذا جعلنا كل واحد علة مستقلة ، وأغرب ابن الحاجب فحكى هذا الخلاف على القول بالجواز . والمعروف اتفاق المجوزين على أن كل واحدة علة وإنما القولان على القول بالمنع . نعم ، قال بعض المحققين : اتفقوا عند الترتيب على أن الحكم مستند إلى الأولى فقط ، وإنما الخلاف إذا وقعت دفعة ، وقال الكيا الطبري ـ وهو من المانعين ـ : إن قيل : لو وجدت العلتان في حكم فماذا يعمل ؟ قيل : لا بد وأن تكون إحداهما علة باطلة ، أو إحداهما راجحةً ، لما بينا من التنافي ، ولا يجوز تقدير تساويها بحيث لا يظهر رجحان انتهى .

ثم الذين منعوا الاجتماع في العلة اختلفوا في المأخذ : فمنهم من قال : لأن المحل لا يفي بمقتضيات العلل ، لأن مقتضياتها الأمثال ، والأمثال ـ كالأضداد ـ لا تجتمع ، فعلى هذا يمتنع في المنصوصة والمستنبطة . ومنهم من قال بل يفي بمقتضياتها ولكن يتعذر شهادة الحكم لكل واحدة ، لاحتمال أن يكون المجموع هو العلة ، أو يكون العلة بعض المجموع دون بعض ، فيتعارض الاحتمالان في الشهادة بالاستقلال لكل واحد ، فعلى هذا يجتمع في المنصوصة ويمتنع في المستنبطة .

ثم اختلف المانعون للاجتماع من ناحية مقتضاها في الاعتذار عن مثل الحائض المحرمة الصائمة : فمنهم من قال : مقتضياتها أحكام عديدة . قيل : حكم ذو وجهين ، والتعدد بالجهة كالتعدد بالتعيين . وقيل : الحكم واحد وإنما المجموع علة . والمختار أن العلل لا يتعذر اجتماعها على الحكم الواحد من جهة مقتضياتها ولكن من جهة الشهادة لها أحيانا ، فإن التبست الشهادة لأعدادها ، كما على صحة الاجتماع أن المصحح عند الانفراد ـ وهو انتظام المصلحة بترتيب الحكم على الوصف ـ حاصلٌ بترتيب الحكم على الأوصاف بل لتحصل عند الاجتماع مصالح فهو بالصحة أولى .

وقد أورد المانعون إشكالاً وهو أنه لو ثبت الحكم بعلل فإما : [١] أن يثبت بكل واحدة منها . [٢] أو لا بشيء ، [٣] أو بشيء منها دون شيء ، والأقسام كلها باطلة : أما [الأول] فإنه يلزم منه إثبات الثابت وأما [الثاني] فلأنه يلزم منه سلب العلة عن الكل . وهو مناقض للغرض . وأما [الثالث] فيلزم منه الاحتكام بترجيح أحد المتساويات من غير مرجح . ثم يلزم سلب العلة فيما فرضناه علة وهو محال . وأجاب الحذاق باختيار القسم الأول : قولهم يلزم إثبات الثابت قلنا : لا يلزم ، فإن العلل الشرعية معرِّفات ووقفوا ها هنا . وقال القاضي ابن المنير : وللمانع أن يدير التقسيم مع فرض كونها معرِّفات فيقول ؛ المعرف هو المثبت للمعرفة ، فعلى هذا انما تكون كل واحدة اثبتت المعرفة بالحكم . أو لم يثبت شيء منها المعرفة، أو أثبتها البعض ، فيعود الاشكال وإنما الجواب أن هذا القياس حصل من إلحاق العلة الشرعية بالعقلية ، وليس كذلك ، فإنه لا معنى لكون الوصف علةً إلا أن يكون بحيث إذا نسب الحكم إلى العلة وجدت مصلحة أو اندفعت مفسدة ، وبهذا التفسير لا يتخيل عاقل امتناع اجتماع العلل فإن حينئذ يكون الحكم بترتيب الحكم على الأوصاف تحصل مفاسد عديدة .

تنبيهات

الأول:

قيل: الخلاف هل يجري في التعليل بعلتين سواء ، كانا متعاقبين أم هو مختص بالمعية ؟ كلام ابن الحاجب صريح في الأول ، وكلام غيره يقتضي الثاني ، ويساعده تمثيل الغزالي بمن لمس وبال في وقت واحد ، وبه صرح الآمدي في جواب دليل المانعين . قلت : ويشهد له قول الأستاذ أبي منصور البغدادي : وهذا النوع من العلل ضربان متقارنة ومتعاقبة ، فالمتعاقبة تجتمع في إيجاب الحكم الواحد ، وكل واحدة منها لو انفردت لأوجبت مثل ذلك الحكم ، كالأمثلة المذكورة والمتعاقبة لا تجتمع في الوجود ، وإنما يخلف بعضها بعضا في حكم واحد ، وذلك مثل دم الحيض يوجب تحريم الوطء ، ثم يرتفع الدم ويبقى تحريم الوطء ، لأجل عدم الطهارة . وقال الصفي الأصفهاني في كتاب «النكت» : ومن العلماء

من يمنع جواز التعليل بعلتين على الجمع ، ويُجوِّز التعليل بعلتين على البدل .

الثانــي:

زعم صاحب «المسودة» أن الخلاف لفظى ، لأن أحداً لا يمنع قيام وصفين كل منهما لو انفرد لا ستقل بالحكم، لكن هل نقول: الحكم مضاف إليهما أم إلى كل منهما أو في المحل حكمان ؟ [قال] : ويجتمع للأصحاب فيها أربعة: [أحدها] تعليل الحكم الواحد بعلتين مطلقا. و [الثاني] التفصيل بين المنصوصة والمستنبطة ، و [الثالث] أن يجتمع في المحل الواحد حكما العلتين، وهو قول ابي بكر عبد العزيز في مسألة الأحداث إذا نوى أحدها لم يرتفع ما عداه. و [الرابع] أنها إذا اجتمعتا كانتا كوصفين ، فهما هناك علة وفي ذلك المحل علتان .

والثالث:

إذا قلنا . بالجواز فقال القاضي عبد الوهاب:من شرطه أن لا يتنافيا، لئلا يؤدي إلى تضادّ الأحكام بأن تقتضى إحداهما إثبات حكم والأخرى نفيه، بل ويتضادان بالإجماع كتعليل البرّ بأنه مكيل، وبأنه قوت ، لأن الإجماع إذا قرر أنه لا يعلل إلا بعلة واحدة وجب التنافي، فإن كانت إحداهما متعدية والأخرى قاصرة فاختلفوا فيه : فقيل: يتنافيان ، والصحيح المنع ، وهذا إن قلنا : أن التعدي ليس بشرط ، قال الباجي : هذا الخلاف جارٍ سواء كانت العلة متفقة في التعدي وعدمه أو بعضها متعد وبعضها قاصر انتهى ورأيت في كلام بعضهم تعليل الحكم الواحد بعلتين متضادتين وجعل منه قول بعض الحكماء : إذا أقبلت الدنيا عليك فأنفق فإنها لا تبقى ، وإذا أدبرت فأنفق فإنها لا تبقى فعلَّل الإنفاق ـ وهو حكم واحد ـ بالإقبال والإدبار. وقال آخر: إن كان رزقك قُسِم فلا تتعب وإن لم يكن قسم فلا تتعب ، فعلَّل ترك التعب بقسم الرزق وعدمه . فهذه العلة وإن تقابلت وتضادت فكل واحدة منها مناسبة للحكم من وجه .

الرابــع :

أن إمام الحرمين مثَّل المسألة في كتبه بالمرأة يجتمع فيها الإحرام والحيض والصوم، وغلّطه الأبياري لاستحالة مجامعة الصوم شرعاً للحيض، وردَّه عليه ابن

المنير بإمكان اجتماعهما في حق من انقطع دمها قبل الفجر فثبت الصوم ولم تغتسل، وهذا صوم صحيح وحكم الحيض ـ باعتبار تحريم الوطء باقٍ حتى تغتسل على الصحيح في صحة الصوم وتحريم الوطء. فإن قلت: الحيض غير موجود حقيقة، قلت: ليس العمل على صورته وإنما هو على استصحابه حكماً، كما أن الإحرام علة في إبقاء الحج معقوداً لا حكمه . ويحتمل أن يريد الإمام أن المرأة قد يجتمع عليها وصفان ويعتريها حالتان مقتضيان للتحريم ، إما إحرام وحيض ، أو إحرام وصوم ويدل لهذا قوله في «البرهان» مثل تحريم المرأة الواحدة بعلة الحيض والإحرام ، والصيام والصلاة . فمراده اجتماع وصفين من ذلك كالصيام مع الصلاة ، أو الإحرام مع الحيض ، لا أن الاربعة تجتمع .

الخامس :

القائلون بامتناع اجتماع العلل فإذا اجتمعت كان كل واحدة منها ، لا بعينها ، علّةً . حذراً من تحصيل الحاصل إذا جعلنا كل واحدة علة مستقلة . ومن اللطيف عند ذلك أن المفسرين اختلفوا في قوله تعالى ﴿فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم﴾ [المائدة / ٤٩] : فقيل : فائدة تخصيص البعض تعظيم قدر الذنب ومعناه أن بعض ذنوبهم كافٍ في إهلاكهم . وقيل : فائدته التنبيه على ما يصيبهم في الدنيا من العقوبات فكان بعض ذنوبهم يوجب عقوبات الدنيا ، وبعضها يوجب عقوبات الآخرة . فعلى التفسير الأول يكون فيها تمسك للقول بأن الأسباب المستقلة إذا انفردت تكون علة منها إذا اجتمعت واحدة لا بعينها ، لأن هؤلاء الكفار صدرت منهم أسباب كل سببٍ منها لو انفرد لاستقل بالهلاك ، فلما اجتمعت أخبر الله ـ جل اسمه أن السبب منها في الإصابة بالعقوبات والإهلاك بعضها، لا كُلُّها، والباقي فات محل تأثيره ، وهذا هو عين القول بأن السبب عند الاجتماع واحد لا بعينه ذكره ابن المنير .

السادس :

قال ابن سريج في كتاب «إثبات القياس» : فإن قيل: إذا استَنبط معنيين مختلفين وسُبرا فصَحّا ما السبيل في ذلك ؟ قيل : إن كان أحدهما يدخل في الآخر

كدخول المأكول المدخر في المأكول غير المدخر نظُر في زيادة الزائد فاعتبر، كما ذكرنا في تعليل الربوي . وإن كان المعنيان متضادين احتيج إلى قياسهما على غيرهما ليعلم أيُّهما أصح وذلك مثل تخيير النبي ﷺ بَريرة لما عتقت. قال بعضهم: خيّرها لأن زوجها كان عبداً ، وقال بعضهم : بل كان حُرّاً، وقال بعضهم: لا أبالي أكان حرّاً أو عبداً ، وإنما خيّرها لحدوث العتق، فأما كونه حرّاً أو عبداً فيدرَك بالخبر. وأما من قال خيّرها لحدوث العتق فهو الذي يحتاج علته وعلة من خالفه إلى قياسهما على نظير*ما، ليعلم أصحهما ، ثم ذكر أن العلة فضل الحرية لما فضل الله به الحر على العبد، فإذا حدث الحرية حدث الخيار للنقص والفضل، فيعمل في هذا الباب بالنظر إلى نفس العلة المعارضة وإلى ما يخالفها حتى يعلم أصحهما .

فصل

وأما تعليل الحكمين بعلة واحدة فإن كانت بمعنى (الأمارة) فلا خلاف كما قاله الآمدي في الجواز، كما / لو قال الشارع : جعلت طلوع الهلال أمارة على وجوب الصوم والصلاة . ومنه البلوغ والحيض علامةٌ لأحكام عديدة . وإن كانت بمعنى (الباعث) فاختلفوا فيه على أقوال: (أحدها) وهو الصحيح ـ الجواز، إذ لا يمتنع أن يكون الوصف الواحد باعثاً على حكمين مختلفين ، أي مناسباً لهما بأمر مشترك بينهما ، كمناسبة الربا والشرب للحد والتحريم . و (الثاني) : المنع مطلقاً . و (الثالث) المنع إن لم يتضادّا . ١/٢٩٦

والصحيح الأول ، فيجوز تعليل المتماثلين بالعلة الواحدة لكن في محال متعددة ، كالقتل الصادر من زيد وعمرو فإنه موجب للقصاص عليهما .

وقد يعلل بهما مختلفان غير متضادين كالحيض يحرم الوطء ومسَّ المصحف ونحوه ، وكالإحرام المانع من النكاح والصيد والطيب وأخذ الشعر والأظفار ، ذكره الأستاذ أبو إسحاق .

وقد يعلل بها مختلفان متضادّان بشرطين متضادين ، كالجسم يكون علة للسكوت بشرط البقاء في الحيِّز ، وعلة الحركة بشرط الانتقال عنه . ومثّله إلكيا بما يكون مبطلاً لعقدٍ مصحِّحاً لآخر : قلت : كالتأبيد في التجارة والبيع . قال : الكيا : ويمتنع أن يكون لحكمين في شيء واحد في حالة واحدة، لاستحالة حصول الحكم على هذا الوجه . ولا يمتنع كونهما علتين لحكمين مِثْلَيْن في شيئين . فأما كونهما علة لحكمين مثلين في شيء واحد فمحال ، لأن الأحكام الشرعية لا يصح فيها الزائد ، وإنما تتماثل الأحكام وتعلل بعلل مختلفة في أحوال ، كقطع اليد قصاصا وسرقة فلا يمنع منه ، ولكنهما حكمان مختلفان في الآثار وإن تماثلا في الصورة والله اعلم .

مسالك العلة

أي الطرق الدالة على العلة

اعلم أنه لا يكتفى في القياس بمجرد وجود الجامع في الأصل والفرع ، بل لا بد من دليل يشهد له في الاعتبار . والأدلة ثلاثة أنواع : إجماع ، ونص ، واستنباط ومنهم من أضاف إليه دليل العقل . [وجعله] القاضي عبد الوهاب في «الملخص» وجهاً . والمشهور طريقة السمع فقط .

[المسلك] الأول

الإجماع على كون الوصف علة

وهو مقدَّم في الرتبة على الظواهر من النصوص ، لأنه لا يتطرق إليه احتمال النسخ . ومنهم من قدم الكلام على النص ، لشرفه .

وهو نوعان : إجماع على علة معينة ، كتعليل ولاية المال بالصغر. وإجماع على أصل التعليل وإن اختلفوا في عين العلة ، كإجماع السلف على ان الربا في الأوصاف الأربعة معلل ، واختلفوا في أن العلة ماذا ؟ .

ومثال القياس فيه أن الأخ للأبوين مقدم على الأخ من الأب في الميراث ، لامتزاج النسبين ، فيقاس عليه ولاية النكاح وغيرها فإنها أثرت في الإرث إجماعاً ولكن في غيره لوجود العلة فيه .

ومن ذلك : إجماعهم على أن الغصب هو علة ضمان الأموال ، فيقاس عليه السارق وجميع الأيدي الغاصبة ، واجماعهم على أن البكر الصغيرة مَوْليٌّ عليها في النكاح ، فقاس عليها أبو حنيفة الثيب الصغيرة .

قال القاضي أبو الطيب الطبريُّ : وكذلك قوله : لا يقضي القاضي وهو غضبان . وقال : وأجمعوا على أنه ليس لنا علة تعود على أصلها بالتعميم إلا هذا

المثال ، وذلك جائز بالإجماع . وفيما قاله نظر . وقد سبق تعدّي الاستنجاء بالجامد القالع من النص على الأحجار ، نظراً لمعنى الإزالة .

ومثّله غيرُه بقول عمر رضى الله عنه، في السواد : لو قسمته بينكم لصارت دولاً بين أغنيائكم. ولم يخالفه أحد . وقول علي رضي الله عنه ، في شارب الخمر : إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى فإنه يجب عليه حد المفتري . ولم يُخالَفْ وفيه نظر، فقد منع بعض أصحابنا القياس على أصل مُجمع على حكمه ، لما فيه من الافتيات على الصحابة ، إذ قد يجوز أن يكون إجماعهم لنطق خاص ، أو لمعنى لا يتعدى . ولكن الجمهور على الجواز طرداً أوجب دليل العمل بالقياس إذا ظهر التساوي في المناسبة وإن لم يتجانس الحكمان من كل وجه ، ولعله شطرُ المسائل القياسية عندهم .

واعلم أن كون الإجماع من طرق العلة حكاه القاضي في «مختصر التقريب» عن معظم الأصوليين، ثم قال ؛ وهذا لا يصح عندنا، فإن القائسين ليسوا كل الأمة ، ولا تقوم الحجة بقولهم . ثم ردّد القاضي جوابه في أثناء الكلام فقال : لو جعلنا القائسين أمارة لخبر غلبة الظن في المقاييس لكان محتملاً ، وإن لم نقل أنه يفضي إلى القطع . والذي استقر عليه جوابه أنه لا أثر لإجماع القائسين إلا أن يقدر رجوع منكري القياس عن الإنكار ، ثم يجمع الكافة على علة فتثبت حينئذ قطعاً .

وردّ إمام الحرمين في «البرهان» هذا بأن المحققين على أن منكري القياس ليسوا من علماء الأمة ولا حملة الشريعة ، فإن معظم الشريعة صدرت عن الاجتهاد ، والنصوصُ لا تفي بعشر معشار الشريعة .

وحكى ابن السمعاني وجهاً ثالثا عن بعض أصحابنا أنه لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه مالم يعرف النص الذي أجمعوا لأجله وهاهنا أمور :

أحدها : أن هذا الإجماع ليس من شرطه أن يكون قطعيا ، بل يكفى فيه الظن .

ثانيها ـ أنه إذا كان قطعيا امتنع ورودُه في الطرديّ ، فإن كان ظنّياً ورد فيه لكن يتعين تأويله .

ثالثها ـ أن المستدل إذا قاس على علة إجماعية فليس للمعترض المطالبة بتأثير تلك العلة في الأصل ولا في الفرع ، فإن تأثيرها في الفرع ثابت بالاجماع ، وأما المطالبة بتأثيرها في الفرع فلاطراد المطالبة في كل قياس ، إذ القياس هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع بالجامع المشترك . وما من قياس إلا ويتجه عليه سؤال المطالبة بتأثير الوصف في الأصل والفرع على المعترض ، فيقال مثلا : إنّا قد نُثبت العلة مؤثرة في الأصل بالاتفاق ويثبت وجودها في الفرع فتمم لي القياس ، فإن ثبت عدم تأثيرها امتنع قياسك ، فعليك بيانه . فإن بين المعترض الفرق بين الأصل والفرع لزم المستدلَّ جوابُه وإلا انقطع . أما فتح باب المطالبة بالتأثير ابتداء فلا يمكن منه ، لما ذكرنا .

[المَسْلك] الثاني
النص على العلة

قال الشافعي رضي الله عنه : متى وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه أدلّة أو أعلاماً ابتدرنا إليه ، وهو أولى ما يسلك .

ثم المشهور أن إلحاق المسكوت عنه بالعلة المنصوصة قياس ، وقال ابن فُورَك : ليس قياساً ، وإنما هو استمساك بنص لفظ الشارع ، فإن لفظ التعليل إذا لم يقبل
١/٢٩٧ التأويل عن كل ما تجرى العلة فيه كان المتعلِّق / به مستدلاً بلفظ ناصّ في العموم حكاه في «البرهان» عند الكلام على مراتب الأقيسة.

واعلم أن التعليل معنى من المعاني ، وأصله أن تدل عليه الحروف كبقية المعاني ، لكن تدل الأسماء والأفعال على الحروف في إفادة المعاني .

فمن حروف التعليل : كي ، واللام ، وإذن ، ومن ، والباء ، والفاء ، ومن اسمائه : أجل ، وجَرّاء ، وعلّة ، وسبب ، ومقتضى ، ونحو ذلك ، ومن أفعاله : عللت بكذا ، ونظّرت كذا بكذا .

ثم قد يدل السياق في الدلالة على العلّية، كما دل على غير العلية. وقد يكون محتملاً فيُعينّ السياق أحدَ المحتملين. وقد خلط المصنفون الشروط بالعلل، وعمَدوا إلى أمثلة يُتَلَقَّى التعليل فيها من شيء فظنوه يُتَلَقَّى من شيء آخر، وربما التبس عليهم موضوع الحروف لكونها مشتركة فظنوه للتعليل في محل ليس هو فيه للتعليل، كتمثيلهم التعليل بالفاء بقوله تعالى: ﴿والسارقُ والسارقة فاقطعوا أيديَهما﴾ [المائدة / ٣٨] وليس كذلك فيما سيأتي تحقيقه.

وقد قسموا النصَّ على العلة إلى صريح وظاهر:

[الأول: الصريح]: قال الآمدي: فالصريح هو الذي لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال، بل يكون اللفظ موضوعاً في اللغة له. وقال صاحب «التنقيح»: هو ما يدل عليه اللفظ سواء كان موضوعاً له أو لمعنى يتضمه، فدخل الحروف المتصلة بغيرها. وقال الأبياري: ليس المراد بالصريح المعنى الذي لا يقبل التأويل، بل المنطوق بالتعليل فيه على حسب دلالة اللفظ الظاهر على المعنى. وقد قال القاضي إنه للتعليل إلا أن يدل على غير ذلك، وهو بمثابة قوله: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الاسراء / ٧٨] قال: لا يصلح الدلوك لكونه علة، فهو معنى عند الدلوك، وإنما قال ذلك لأن عنده أن العلل الشرعية لا بُدَّ فيها من المناسبة، وليس ميل الشمس من هذا القبيل.

ثم الدالُّ على الصريح أقسام:

أحدها ـ التصريح بلفظ الحكم: كقوله تعالى: ﴿حكمة بالغة﴾ [القمر / ٥] وهذا أهمله الأصوليون، وهو أعلاها رتبةً.

وثانيها ـ لعلة كذا، أو لسبب كذا.

وثالثها ـ من أجل، أو لأجل: وهو دون ما قبله؛ قاله ابن السمعاني، يعني: لأن لفظ العلة تعلم به العلة من غير واسطة من [1] قوله لأجل يفيد معرفتها بواسطة معرفة أن العلة ما لأجلها الحكم، والدال بلا واسطة أقوى. وكذا قاله الصفي الأصفهاني في «النكت».

---

(١) كذا في جميع النسخ.

كقوله تعالى : ﴿من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل﴾ الآية [المائدة / ٣٢] على أن المشهور في أن «من أجل» متعلق بـ «كتبنا» ، أي كتبنا على بني آدم القصاص من أجل قتل ابن آدم أخاه ، بمعنى السبب في شرعية القصاص حراسة الدنيا . وظن بعضهم أنه تعليل لقوله ﴿من النادمين﴾ أي من أجل قتل أخيه . وليس كذلك ، وإنما هو علة لحكمه سبحانه على باقي الأمم بذلك الحكم .

فإن قلت : فكيف يكون قتل واحد بمثابة قتل الناس كلهم ؟ قلت: تفخيماً لشأن القتل ، وأنه وصل في أنواع الظلم والفساد إلى هذه الحالة ، ولا يلزم من المتشابهين التساوي من كل الوجوه لاختلافهما في مقدار الإثم واستوائهما في أصله لا وصفه .

ومنه قوله عليه الصلاة والسلام : (إنما جعل الاستئذان من أجل البصر) ، وقوله : (نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافّة) .

ورابعها ـ كي : كذا جعلها الإمام في «البرهان» من الصريح ، وخالفه الرازي . والأول أصوب . كقوله تعالى : ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ [الحشر / ٧] فعلّل سبحانه قسمة الفيء بين الأصناف بتداوله بين الأغنياء دون الفقراء . وقوله : ﴿لكي لا تأسوا على ما فاتكم﴾ [الحديد / ٢٣] فأخبر أنه قدّر ما يصيبهم من البلاء قبل أن تبرأ الأنفس ، أو المصيبة ، أو الأرض ، أو المجموع ؛ وهو الأحسن . ثم أخبر أن مصدر ذلك قدرته عليه وحكمته البالغة التي فيها أن لا يحزن عباده على مافاتهم ولا يفرحهم بما آتاهم إذا علموا أن المصيبة مقدرة كائنة ولا بد ، كتبت قبل خلقهم ، فهوّن عليهم .

خامسها ـ إذن : كقوله عليه الصلاة والسلام : (أينقص الرُّطَبُ إذا جف ؟) قالوا : نعم ، قال : (فلا إذن) كذا جعله الشيخ أبو إسحاق والغزالي من الصريح ، وجعله في «البرهان» و«المحصول» من الظاهر . قال الشيخ أبو حامدٍ الإسفرايني : ولم يسأل النبيُّ ﷺ عن ذلك لأنه لم يعلمه ، لأن ذلك معلوم لكل أحد بالحسّ ، وإنما سأل عنه ليبينّ أنه إنما منع من بيعه لأجل أنه ينقص ، لئلا يَظُنَّ ظانٌّ أنه لغير هذه العلة .

وزعم بعض الحنفية أن المقصود النهي عن البيع عند النقصان ، لأن إذاً لا تتناول إلا المستقبل . ورد عليه إمام الحرمين بأن المسئول عنه إنما هو فعل الحال ، ولم يجرِ لفعلٍ مستقبلٍ ذكر ، وإنما جرى السؤال بصيغة المصدر . قال ابن المنير : وهذا مخالف للقواعد ، فإن (إذاً) أبداً لا يتناول إلا المستقبل ، والفعل المسئول عنه مستقبل قطعاً ، لأن الماضي والحال الحقيقي ، ـ أي الذي حدث ، لا يسأل عنه ، وإنما يسأل عن فعلٍ مستقبل غير أنا لا نقول : إن المستقبل هو البيع في حالة النقصان متفاضلاً ، بل المستقبل المسئول عنه حقيقة : هذا رطب وهذا تمر .

وسادسها ـ ذكر المفعول له : فإنه علة للفعل المعلل ، كقوله تعالى : ﴿ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمةً﴾ [النحل / ٨٩] ونصبُ ذلك على المفعول له أحسنُ من غيره ، كما صرح به في قوله : ﴿لتبين للناس ما نزل اليهم﴾ [النحل / ٤٤] ، وفي قوله : ﴿ولِأتِمَّ نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون﴾ [البقرة / ١٥٠] فإتمام النعمة هي الرحمة . وقوله : ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر﴾ [القمر / ١٧] أي لأجل الذكر ، كما قال : ﴿فإنما يسّرناه بلسانك لعلهم يتذكرون﴾ [الدخان / ٥٨] وقوله : ﴿فالملقيات ذكرا ، عُذْراً أو نذراً﴾ [المرسلات / ٦] للإعذار والإنذار .

[الثاني : **الظاهر**] وأما الظاهر فهو كل ما ينقدح حمله على غير التعليل أو الاعتبار إلا على بُعد . وهو أقسام :

أحدها ـ اللام : وهي إما مقدَّرة ، كما سيأتي في مذهب الكوفيين ، وإما ظاهرة ، لقوله تعالى : ﴿لدلوك الشمس﴾ [الاسراء / ٧٨] ، ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات / ٥٦] ، ﴿ويُنزل عليكم من السماء ماءً ليطهّركم به﴾ [الأنفال / ١١] ﴿ وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به﴾ [آل عمران / ١٢٦] والقرآن محشوٌّ من هذا .

فإن قلت : اللام فيه للعاقبة ، كقوله تعالى : ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوّاً وحزَناً﴾ [القصص / ٨] وقوله : ﴿ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة﴾[الحج / ٥٣] قلتُ : لام العاقبة إنما تكون / في حق من يجهلها ، كقوله : ﴿فالتقطه آل ٢٩٧/ب

فرعون ليكون لهم . .﴾ ، أو يعجز عن دفعها ، كقول الشاعر :

. . . . لدوا للمــوت وابنــوا للخــرابِ

وأما من هو بكل شيء عليمٌ فيستحيل في حقه معنى هذه اللام ، وإنما اللام الواردة في أحكامه وأفعاله لام الحكم والغاية المطلوبة من الحكمة . وقوله : ﴿ليكون لهم عدوا وحزنا﴾ هو تعليل لقضاء الله بالتقاطه وتقديره له ، فإن التقاطهم إنما كان لقضائه ، وذكر فضلهم دون قضائه لأنه أبلغ في كونه جزاء لهم وحسرة عليهم . وعن البصريين إنكار لام العاقبة .

قال الزمخشري : والتحقيق لام العلة ، فإن التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة ، لأن داعيهم للالتقاط لم يكن لكونه عدوا وحزَنا ، بل المحبة والتبني ، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرةً شُبِّه بالداعي الذي يفعل الفعل لأجله ، فاللام مستعارة لما يشبه التعليل ، كما استعير الأسد لمن يشبه الأسد .

ونقل ابن خالويه في كتابه «المبتدأ» عن البصريين أنها لام الصيرورة ، وعن الكوفيين أنها لام التعليل . ونقل ابن فورك عن الأشعري أن كل لام نسبها الله لنفسه فهي للعاقبة والصيرورة دون التعليل ، لاستحالة الغرض ، فكأن المخبر في «لام الصيرورة» قال : فعلت هذا بعد هذا ، لا أنه غرض لي . واستشكله الشيخ عزالدين بقوله تعالى : ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء﴾ [الحشر /٧] ، وبقوله ﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبينا ليغفر لك﴾ [الفتح / ١] فقد صرح فيه بالتعليل ، ولا مانع من ذلك ، إذ هو على وجه التفضل . وقال صاحب «التنقيح» : اللام في اللغة تأتي للتعليل ، وتستعمل للملك ، وإذا أضيفت الى الوصف تعينت للتعليل .

وجعل الرازي في «المحصول» اللام من الصرائح . وقال في «الرسالة البهائية» عن الغزالي أنه قال في «شفاء الغليل» إنها صريحة في التعليل ، وكذلك الباء والفاء ثم استشكل ذلك بأنه إما أن يكون المراد بالصريح مالا يستعمل إلا في التعليل أو

ما يكون استعماله في التعليل أظهر . فإن كان الأول فليست اللام صريحة في التعليل لأنها تستعمل في غيره كقوله :

. . . . لدوا للموت . . . .

وقول المصلي : أصلي لله . فإن كان الثاني فلا يبقى بين الصريح والإيماء فرق ، لأن الإيماء إنما يجوز التمسك به إذا كانت دلالته على العلية راجحة على دلالته على غير العلية ، وحينئذ فلا بد من الفرق بين ما يصير فيه اللفظ صريحا في العلة وعند عدمه يصير إيماء ، ولم يثبت ذلك .

الثاني ـ أَنْ (المفتوحة المخففة) فإنها بمعنى «الاجل» ، والفعل المستقبل بعدها تعليل لما قبله ، نحو : أَنْ كان كذا ، ومنه : ﴿أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا﴾ [الأنعام / ١٥٦] فإنه مفعول لأجله ، قدّره البصريون ؛ كراهة أن تقولوا ، والكوفيون : لئلا تقولوا ، أو : لأجل أن تقولوا . وكذلك قوله تعالى : ﴿أن تقول نفس يا حسرتى﴾ [الزمر / ٥٦] ، وقوله : ﴿أن تضِلَّ إحداهما فتذكِّرَ إحداهما الأخرى﴾ [البقرة / ٢٨٢] . فالكوفيون في هذا كله يقدرون اللام ، أي : لئلا تضل ، و : لئلا تقول . والبصريون يقدرون المفعول محذوفاً ، أي : كراهة أن تقولوا ، أو : حذراً أن تقولوا .

فإن قيل : كيف يستقيم الطريقان في قوله : ﴿أن تضل إحداهما﴾ ؟ فإنك إن قدرت : «لئلا تضل إحداهما» لم يستقم عطف «فتذكر إحداهما» عليه ، وإن قدرت : «حذراً أن تضل إحداهما» لم يستقم العطف أيضاً . وكذلك إن قدرت «إرادة أن تضل» . قيل : المقصود إذ كان إحداهما تنسى ، إذا نسيت أو ضلت ، فلما كان الضلال سبباً للاذّكار جعل موضع العلة ، كما تقول : أعددت هذه الخشبة أن يميل الحيط فأدعمه بها ، فإنما أعددتها للدعم لا للميل . هذا قول سيبويه والبصريين ، وقدره الكوفيون في تذكير إحداهما الأخرى إذ ضلّت . فلما تقدم الجزاء اتصل بما قبله فصحت (أنْ) .

الثالث ـ إنْ «المكسورة ساكنة النون» الشرطية . بناء على أن الشروط اللغوية أسباب ، فلا معنى لإنكار من أنكر عدَّها من ذلك . نعم ، التعليق من الموانع ،

فيترتب على ما يترتب على الأسباب ، وعليه الخلاف من الشافعية والحنفية : هل الأسباب المعلقة بشرط انعقدت وتأخر ترتُّب حكمها إلى غاية ، أو لم تنعقد أسباباً ؟ لكن من جعل وجود المانع علّةً لانتفاء الحكم يصح على قوله أن الشرائط موانع ، وهي علل لإنتفاء الحكم .

الرابع ـ إنَّ : كقوله عليه الصلاة والسلام : (إنها من الطوافين عليكم) قال صاحب «التنقيح» : كذا عَدُّوها من هذا القسم ، والحق أنها لتحقيق الفعل ، ولا حَظَّ لها من التعليل ، والتعليل في الحديث مفهوم من سياق الكلام وتعيّنه فائدة للذكر .

وكذلك أنكر كونها للتعليل الكمال بن الأنباري من نُحاة المتأخرين ، ونَقَل إجماعَ النحاة على أنها لا ترد للتعليل قال : وهي في قوله : (إنها من الطوافين عليكم) للتأكيد ، لا لأن(1) علة الطهارة هي الطَّوْاف ، ولو قدرنا مجيء قوله : «هي من الطوافين» بغير إنّ لأفاد التعليل ، فلو كانت «إنّ» للتعليل لعدمت العلة بعدمها ، ولا يمكن أن يكون التقدير «لأنها» وإلا لوجب فتحها ولاستفيد التعليل من اللام . وتابعه جماعة من الحنابلة ، منهم الفخر إسماعيل البغدادي في كتابه المسمى بـ «جُنّة المُناظر» ، وأبو محمد يوسف بن الجوزي في كتابه «الإيضاح في الجدل» . ولكن ممن صرح بمجيئها للتعليل أبو الفتح بن جني ، ونقل القاضي نجم الدين المقدسي في «فصوله» قولين للعلماء فيه ، وأن الأكثرين على إثباته . وليس مع النافي إلا عدمُ العلم ، وكفى بابن جني حجة في ذلك .

الخامس ـ الباء : قال ابن مالك : وضابطه أن يصلح غالبا في موضعها اللام ، كقوله تعالى : ﴿ذلك بأنهم شاقُّوا الله ورسوله﴾ [الأنفال / ١٣] ، وقوله : ﴿فبظلم من الذين هادوا حرّمنا عليهم﴾ [النساء / ١٦٠] ، ﴿فكلًّا أخذنا بذنبه﴾ [العنكبوت / ٤٠] ، وقوله عليه الصلاة والسلام : (لن يدخل أحدكم الجنة بعمله) ، وجعل منه الآمدي والهندي ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ [الاحقاف / ١٤] ونسبه بعضهم إلى المعتزلة وقال : إنما هي للمقابلة ، كقولهم : هذا بذلك ، لأن المعطي هو من قد

---

(١) في جميع النسخ (لأن) ومقتضى السياق (لا أنّ)

يعطي مجانا ، وأما المسبب فلا يوجد بدون السبب .

وتقدم في الحروف الفرق بين باء السببية وباء العلة و«إنَّ» تشارك الباء في التعليل وتمتاز عنها بشيئين : أحدهما : أن ما يليها في حكم من رُجع إليه فيما يتكلم فيه فقال موسعا كالجواب : لأنه كذا . والثاني : أن خبرها غير معلوم للمخاطب . أو منزَّل منزلة غير المعلوم لَمَّا لم يعمل بمقتضاه .

١/٢٩٨ وزعم الإمام فخر الدين أن دلالة الباء على التعليل مجاز من جهة أن ذات / العلة لما اقتضت وجود المعلول دخل الإلصاق هناك ، فحسن استعمالها فيه مجازاً . قال الهندي : وهذا يخالف ما ذكره غيره . ولما أشعر به كلامه هنا من أن دلالة اللام والباء قائمة على التعليل ظاهرة من غير فرق . ثم ذكر أنها في اللام حقيقة وقال الأصفهاني في «نكته» : الباء دون اللام في العلّية ، لأن محامل اللام أقل من محامل الباء . واللام وإن جاءت للاختصاص فالتعليل لا يخلو عن الاختصاص فكانت دلالة اللام أخصّ بالعلة .

السادس ـ الفاء : إذا علق بها الحكم على الوصف ولا بد فيها من تأخرها وهي نوعان :

أحدهما : أن تدخل على السبب والعلة ، ويكون الحكم متقدماً . كقوله عليه الصلاة والسلام في المحرم وقصته ناقته : (لا تُخَمِّروا رأسه فإنه يبعث [يوم القيامة ملبّياً]).

والثاني : أن تدخل على الحكم وتكون العلة متقدمة ، كقوله تعالى : ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ [النور / ٢] ، ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا . .﴾ [المائدة / ٣٨] ، ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا . .﴾ [المائدة / ٦] فالفاء للجزاء ، والجزاء مستحقٌّ بالمذكور السابق ، وهو السرقة مثلاً ، لأن التقدير : إن سرق فاقطعوه . ومن هذا القبيل قوله تعالى : ﴿ولا يستطيع أن يُملَّ هو فلْيُملل وليُّه بالعدل﴾ [البقرة / ٢٨٢] ظاهر الخطاب يدل على أن العلة من قِيام الولي بالإملاء أن مَوْلَيّه لا يستطيعه ، فصار ذلك موجباً قيام الولي بكل ما عجز عنه وليُّه ضرورة طرد العلة . قال الإمام الرازي : ويشبه أن يكون هذا في الإشعار بالعلة أقوى من عكسه ، يعني : لقوة

إشعار العلة بالمعلول ، لوجوب الطرد في العلل دون العكس ، ونازعه النقشواني .

وهو ضربان :

أحدهما : أن يدخل على كلام الله ورسوله ، إما في الوصف ، كالحديث السابق ، أو في الحكم ، كالآيات السابقة .

والثاني : أن يدخل في كلام الراوي ، كقوله : سها فسجد ، وزنى ماعز فرُجم . وسواء في ذلك الراوي الفقيه وغيره ، لأن الظاهر أنه لو لم يفهم لم يعاقب .

قيل : والفاء إذا امتنع كونها للعطف تعيّن للسبب . والمانع للعطف أنها متى قُدِّرت له اختل الكلام ، كقوله عليه السلام : (من أحيا أرضاً ميتةً فهي له) لأنها لو كانت عاطفة بمعنى الواو لتضمّنت الجملة معنى الشرط بلا جواب ، وهذا مبني على حصر الفاء للتعليل والعطف ، وهو ممنوع ، بل هي في هذه المواضع جواب ، أي رابطة بين الشرط وجوابه ، ولا يلزم من كون الأول شرطا كونه علة .

وقد جعل في «المحصول» ـ تبعاً للغزالي ـ الباءَ والفاء من صرائح التعليل ، ثم خالف الرازي في رسالته «البهائية» ورد على الغزالي وقال : الباء قد تستعمل لغير التعليل ، ومنه : باسم الله ، والفاء للتعقيب لا للتعليل .

وقال ابن الأنباري من النحويين : الفاء إنما يكون فيها إيماء إلى العلة إذا كان المبتدأ اسماً موصولاً بجملة فعلية أو نكرة موصوفة :

فالاسم الموصول نحو : الذي يأتيني فله درهم ، وقوله تعالى : ﴿الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سِرّاً وعلانيةً فلهم أجرهم﴾ [البقرة / ٢٧٤] فما بعد الفاء ، من حصول الأجر ، ونفي الخوف والحزن ، مستحق بما قبلها ، من الإنفاق على ذلك الوصف . ويجري مجرى «الذي» الألف واللام إذا وصلت باسم الفاعل ، كقوله تعالى : ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما . .﴾ [المائدة / ٣٨] ، و ﴿الزانية والزاني فاجلدوا . .﴾ [النور / ٢] ، أي : لسرقتهما ولزناهما . فاستحقاق القطع

والجلد إنما كان للسرقة والزنى لا لغيرهما ، ولولا الفاء جاز أن يكون لهما ولغيرهما .

والنكرة الموصوفة نحو : كل إنسان يفعل كذا فله درهم ، فيدل على استحقاق الدرهم بالفعل المتقدم ، فإذا لم تدخل لم يدل على ذلك ، وجاز أن يكون به وبغيره ، لأن في الكلام معنى الشرط ، إذ المعنى : إنْ يأتني رجل فله درهم .

والشرط سبب في الجزاء وعلة له ، ولهذا دخلت الفاء ، لأنها للتعقيب ، والمسبَّب في الرتبة عقب السبب ، فكان في دخولها إيماء إلى العلة ، وإذا حذفت لم يقتضِ اللفظ أن يكون الدرهم مستحقاً بالفعل المتقدم ، بل به وبغيره لعدم الفاء المفيدة للتنبيه على العلة الموجبة للاستحقاق .

وهنا أمران :

أحدهما : أن دخول فاء التعقيب على المعلول واضح ، لوجوب تأخره عن العلة . وأما دخولها على العلة نحو (فإنه يبعث . .) فوجهه أن العلة الغائبة لها تقدم في الذهن وتأخر في الوجود ، كما تقول : أكلَ نشَبع ، فالشِبَع متأخر في الوجود متقدم في الذهن .

وبهذا يجاب عن الاعتراض على القول باستفادة التعليل من الفاء بترتيب الوضوء على القيام الى الصلاة ، ولو كانت للتعليل لزم أن يكون القيام إلى الصلاة علة الوضوء ، وذلك ممتنع ، بل علة وجوب الوضوء وجود الحدث . ولقد اعتاص الجواب على الغزالي حتى انتهى فيه إلى الإسهاب . وجوابه يعلم مما ذكرنا أن العلة تنقسم إلى ما يتقدم تصورها وإلى ما ينعدم تصورها . والصلاة بالنسبة إلى الوضوء لك أن تجعلها من الأول بأنها حكمة الوضوء ولها شرط يصح ترتيبه عليها بالفاء ، كما رتب بعث الشهيد المحرِم على هيئته ، وأن تجعلها من الثاني فإنه قد أمكن جعل القيام إلى الصلاة مظنة وسببا ، ويكون الحدَث شرطاً من شرائط السبب أو من شرائط الحكم وإلحاق شرط بالوصف المومأ إليه لا يستكثر .

وقال بعضهم : الأولى أن تدخل الفاء على الأحكام ، لأنها مترتبة على العلل ، ولا تدخل على العلل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول ، إلا أنها قد تدخل على العلل على خلاف الأصل بشرط أن يكون لها دوام ، لأنها إذا كانت دائمة كانت في

حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم ، فصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار ، كما يقال لمن هو في حبس ظالم إذا ظهر آثار الفرج : أبشر فقد أتاك الغوث ، وقد نجوت .

الثاني : ما ذكر من أن الفاء للتعليل في آية السرقة من جهة أنه رتب القطع على السرقة بها ، فدل على أن السرقة هي السبب لا يأتي على مذهب سيبويه ، لأنه يرى أن قوله ؛ ﴿فاقطعوا﴾ جواب لما في الألف واللام من معنى الشرط ، وإنما الكلام عنده على معنى ؛ فيما يتلى عليكم حكم السارق والسارقة ، فهذه ترجمة سيقت للتشوف إلى ما بعدها ، فلما كان في مضمون الترجمة منتظراً قيل : فاقطعوا أيديهما فالفاء إذن للاستئناف لا للجواب . وإنما حمل سيبويه على ذلك أن الفاء لو كانت جواباً لقوله : ﴿والسارق﴾ وكان الكلام مبتدأ أو خبراً لكانت القواعد تقتضي النصب في ﴿السارق﴾ لأن الأمر بالفعل أولى ، كقوله : زيداً اضربْه . فلما
٢٩٨/ب رأى / العامة[1] مطبقةً على الرفع تفطن لأنها[1] لا تُجمِع على خلاف الأولى ، فاستدل بذلك على أنه خارج على معنى الاستئناف وذكر مثل قوله ﴿والسارق والسارقة﴾ كالترجمة والعنوان .

السابع ـ لعل : على رأي الكوفيين من النحاة ، وقالوا : إنها في كلام الله تعالى للتعليل المحض مجردة عن معنى الترجي لاستحالته عليه ، فإنه إنما يكون فيما تُجهل عاقبته . كقوله تعالى ؛ ﴿اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ [البقرة / ٢١] قيل ؛ هو تعليل لقوله (اعبدوا) ، وقيل : لقوله (خلقكم) ، وقيل : لهما . وقوله : ﴿كُتب عليكم الصيامُ كما كُتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ [البقرة / ١٨٣] ، ﴿لعله يتذكر أو يخشى﴾[طه / ٤٤] فـ «لعل» في هذا اختصت للتعليل والرجاء الذي فيهما متعلِّق المخاطبين .

الثامن ـ إذْ : ذكره ابن مالك ، نحو ﴿وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله فأووا إلى الكهف﴾ [الكهف / ١٦] ، ﴿وإذْ لم يهتدوا به فسيقولون : هذا إفك قديم﴾ [الأحقاف / ١١] ﴿ولن ينفعكم اليوم إذْ ظلمتم أنكم . .﴾[الزخرف / ٣٩] .

---

(١) أي عامة القرّاء.

وقد أشار إليه سيبويه ، ونازعه أبو حيان .

التاسع ـ حتى : أثبته ابن مالك أيضاً . قال : وعلامتها أن يَحسن في موضعها (في) ، نحو : خذ حتى تعطى الجود . ومن مُثُلها قوله تعالى ﴿ولنبلونكم حتى نعلمَ المجاهدين منكم﴾ [محمد / ٣١] وقوله : ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾ [البقرة / ١٩٣] ، ويحتملها ﴿حتى تفيء . .﴾ [الحجرات / ٩] . وزعم صاحب «التنقيح» أن منها (لا جَرَم) بعد الوصف ، كقوله تعالى : ﴿لا جرم أن لهم النارَ﴾ [النحل / ٦٢] وجميع أدوات الشرط والجزاء كقوله تعالى : ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾ [المائدة / ٦] ، ﴿ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أُخَر﴾ [البقرة / ١٨٤] ، (من أحيا أرضاً ميتةً فهي له) . وكذا حرف (إذا) فإن فيها معنى الشرطية ، كقوله تعالى : ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾ [المائدة / ٦] وجعل الآمدي منها (مَنْ) أيضاً .

تنبيه : هذه الألفاظ كما تختلف مراتبها في أنفسها في الدلالة على التعليل كذلك تختلف بحسب وقوعها في كلام القائلين ، فهي في كلام الشارع أقوى منها في كلام الراوي ، وفي كلام الراوي الفقيه أقوى منها في غير الفقيه ، مع صحة الاحتجاج بها في الكل ، خلافا لمن توهم أنه لا يحتج بها إلا في كلام الراوي الفقيه ، وهذا بحث توهّمه بعض المتأخرين ، وليس قولاً . وزعم الآمدي أن الوارد في كلام الله أقوى من الوارد في كلام النبي ﷺ . والحق تساويهما ، وبه صرَّح الهندي ، لعدم احتمال تطرق الخطأ إليهما .

(المَسلك) الثالث
الإيماء والتنبيه

وهو يدل على العِلّية بالالتزام ، لأنه يفهمها من جهة المعنى لا اللفظ ، وإلا لكان صريحاً ، ووجه دلالته أن ذكره مع الحكم يمنع أن يكون لا لفائدة ، لأنه عبث ، فتعيّن أن يكون لفائدة ، وهي إما كونه علة أو جزء علة أو شرطاً ،

والأظهر كونه علة لأنه الأكثر في تصرف الشارح . وهو أنواع :

احدها : ذكر الحكم السكوتي أو الشرعي عقب الوصف المناسب له ، وتارة يقترن بـ (أنْ) ، وتارة بالفاء ، وتارة يُذكر مجرداً . فالأول كقوله تعالى : ﴿وزكريا إذ نادى ربه : ربِّ لا تذرني فرداً وأنت خير الوارثين﴾ - إلى قوله ﴿خاشعين﴾ [الأنبياء / ٨٩ - ٩٠] وقوله : ﴿إن المتقين في جنات وعيون . .﴾ الآية [الذاريات / ١٥] . والثاني كقوله ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا . .﴾ [المائدة / ٣٨] و ﴿الزانية والزاني فاجلدوا . .﴾ [النور / ٢] والثالث : ﴿إن المتقين في جنات ونَهَرَ﴾ [القمر / ٥٤] ، ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [البقرة / ٢٧٧] .

والذي بعد الفاء تارة يكون حكما ، نحو ﴿قل هو أذى فاعتزلوا النساء . .﴾ [البقرة / ٢٢٢] ، وتارة يكون علة ، نحو (فإنه يُبعث يوم القيامة ملبّياً) فإنه علة تجنيبه الطيب .

ثم منه ما صُرِّح فيه بالحكم والوصف معا فهو إيماء بلا خلاف ، كقوله عليه السلام : (من أحيا أرضا ميتة فهي له) ، (من ملك ذا رحم محرم عتق عليه) ، فقد صرح في الأول بالإحياء ، وهو الوصف ، والحكم وهو الملك . وفي الثاني بالملك وهو الوصف ، وبالعتق وهو الحُكم . ومنه ما لم يصرح بهما :

فإن صرح بالحكم - والوصف مستنبط - كتحريم الربا في البُرّ المستخرج منه علةُ الكيل أو الطعم أو الوزن ، فليس بإيماء قطعاً . وقيل : على الخلاف في عكسه ، وهو ما حكاه ابن الحاجب واستبعده الهندي . وإن صرح بالوصف - والحكم مستنبط - كالصحة المستنبطة من حِلّ البيع والنكاح ، فهل النصُّ الدالُّ على ثبوت الحِلّ إيماء أو ثبوت الصحة ؟ اختلفوا فيه : فذهب قوم إلى إثباته ، ورجحه الهندي ، لأن الصحة لازمة للحل ، إذ لولا الصحة لم يكن للإحلال فائدة . وذهب قوم إلى أنه ليس بإيماء إليها ، لأنها غير مصرَّح بها ، فهو كما لو صرَّح بالحكم واستخرجنا العلة قياساً لأحدهما على عكسه . وجمع ابن الحاجب في الصورتين ثلاثة أقوال . والنزاع لفظي يلتفت إلى تفسير (الإيماء) هل هو اقتران

الحكم والوصف ، سواء كانا مذكورين أو أحدهما مذكوراً والآخر مقدراً ، أو بشرط أن يكونا مذكورين ؟ وإن إثبات مستلزم الشيء نقيض إثباته .

الثاني ـ أن يذكر الشارع مع الحكمة وصفا لو لم يكن علة لعرِي عن الفائدة ، إما مع سؤال في محله ، أو سؤال في نظيره .

فالأول : كقول الأعرابي : واقعت أهلي في رمضان ، فقال : (أعتق رقبة) فإنه يدل على أن الوقاع علة للإعتاق ، والسؤال مقدَّر في الجواب ، كأنه قال : إذا واقعتَ فكفِّرْ . وقد مَرّ أن مثل هذا للتعليل فكذا هنا ، لأن المقدَّر كالمحقَّق ، فإن حذفتَ من ذلك بعض الأوصاف وعللتَ بالباقي سُمِّي (تنقيح مناطٍ) ، مثاله : أن يقول : كونه أعرابياً لا مدخل له في العلة ، إذ الأعرابي وغيره حكمهما سواء . وكذا كون المحل أهلاً ، فإن الزنى أجدر به .

(والثاني) كقوله ، وقد سألته الخثعمية : إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج أينفعه إن حججت عنه ؟ قال : «أرأيت لو كان على أبيك دَين فقضيته أكان ينفعه ؟» قالت : نعم ، فذكر نظيره وهو دَين الآدمي ، نبَّه على كونه علة في النفع وإلا لزم العبث .

وجعل إمام الحرمين وغيرُه منه قوله عليه السلام للسائل عن القُبلة : (أرأيت لو تمضمضت بماء) فقال : نبَّه عليه الصلاة والسلام على قياس القُبلة على المضمضة في صحة الصوم معها . وقال المحققون غير ذلك ، وهو أنه عليه الصلاة والسلام إنما نبَّه على نقيض قياس يختلج في صدر السائل ، وذلك أن الاشكال الذي عند القائل إنما نشأ من اعتقاده أن القُبلة مقدمة الجماع ، والجماع مُفسِد / ومقدمة ٢٩٩/
الشيء ينبغي أن تُنزَّل منزلة الشيء ، لما بين المقدمة والغاية من التناسب ، فنبَّه عليه الصلاة والسلام أن تعليل تنزيل القُبلة منزلة الجماع في الإفساد بكونها مقدمة منقوض بالمضمضة في الوضوء وإن كان صائماً ، فإن المقدِّمة وجدت من المضمضة ولم يوجد الإفساد ، وإلا فكيف تُقاس القُبلة على المضمضة في عدم الإفساد بجامع كونهما مقدمتين للمفسِد ، ولا مناسبة بين كون الشيء مقدمة لفساد الصوم وبين كون الصوم صحيحا معه ، بل هذا قريب من فساد الوضع .

أما إذا علم الشارع فعلاً مجرداً تكلم عقيبه بحكم فهل يكون علمُه كإعلامه حتى يكون الفعل المجرد المعلوم سببا ؟ فيه خلاف حكاه الأبياري . وقال : الصحيح أنه لا يصح استناد التعليل إليه ، لاحتمال أنه حكم مبتدأ وجرى ذكر الواقعة اتفاقاً ، ويحتمل الربط لقربه من القرينة . وقال صاحب «جُنّة الناظر» : من أنواع الإيماء الحكم عند رفع الحادثة إليه ، كقوله : «كفِّر» لمن قال : واقعت .

وذهب جماعة من الأصوليين إلى أن شرط فهم التعليل من هذا النوع أن يدل الدليل على أن الحكم وقع جواباً لما رفع إليه ، إذ من الممكن أن يكون الحكم استئنافاً لاجواباً ، وهذا كمن تصدى للتدريس فأخبره تلميذ بموت السلطان مثلاً ، فأمره عقب الإخبار بقراءة درسه ،فإنه لا يدل على تعليل القراءة بذلك الخبر ، بل الأمر بالاشتغال بما هو بصدده وبترك مالا يعنيه . وإذا ثبت افتقار فهم التعليل إلى الدليل فليس إلا انتفاء القرائن الصارفة ، إذ السؤال يستدعي الجواب ، فتأخيره عنه يكون تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة ، وذلك على خلاف الدليل .

واعلم أن اعتراف هؤلاء بكون السؤال يستدعي الجواب اعتراف بكون السؤال قرينة على كون الواقع جواباً ، فيكون مناقضاً لقولهم : إن فهم التعليل يفتقر إلى الدليل ، والقرائن الصارفه ترشد المعارض لدلالة الدليل على تعيين الواقع جوابا ، فلا يؤخذ انتفاؤها في حد الدليل . نعم يقف العمل بالدليل على انتفائها ، وذلك لا يخص هذا النوع من الإيماء ، بل هو جارٍ في جميع الأنواع ، لأن انتفاء المعارض مشترط في العمل بجميع الدلائل .

والثالث : أن يفرق بين حكمين لوصف :

إما مع ذكرهما معاً ، نحو : للراجل سهم وللفارس سهمان ، وقوله : ﴿لا تقربوهن حتى يطهرن ، فإذا تطهرن فأتوهن﴾ [البقرة / ٢٢٢] فإنه تنبيه على أن ما جعله غاية للحكم يكون علة ، وقوله : ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقَّدتم الأيمان﴾ [المائدة / ٨٩] فإنه يدل على أن المؤثر في حكم المؤاخذة والتفصيل ما وقع به الفرق .

وإما مع ذكر أحدهما ، نحو : القاتل لا يرث ، فإنه لم يتعرض لغير القاتل وإرثه ، فدل على أن العلة في المنع من الإرث القتل .

وأيضا : إما بالغاية ، مثل ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ أو بالاستثناء ، كقوله تعالى : ﴿فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون﴾ [البقرة / ٢٣٧] .

والرابع : منعه ما قد يفوّت المطلوب ، بأن يذكر عقيب الكلام أو في سياقه شيئا لو لم يعلل به الحكم المذكور لم ينتظم الكلام ، كقوله تعالى : ﴿وذروا البيع﴾ [الجمعة / ٩] لأن الآية سيقت لبيان وقت الجمعة وأحكامها ، فلو لم يعلل النهي عن البيع بكونه مانعا من الصلاة أو شاغلاً عن المشي إليها لكان ذكره عبثا ، لأن البيع لا يمنع منه مطلقاً . وكقوله عليه الصلاة والسلام : (لا يقضي القاضي وهو غضبان) فلو لم يعلل [النهي] عن القضاء عند الغضب بكونه يتضمن تشويش الفكر لكان ذكره لاغياً . إذ القضاء لا يمنع مطلقاً كما مرّ .

والخامس : ربط الحكم باسم مشتق بما منه الاشتقاق ينتهض علة فيه . وإلى هذا صار الشافعي في مسألة الربا ، وأوّل القاضي مذهبه وقال : لعله تمسك بالحديث في إثبات حكم الربا لا في إثبات علته . قال الغزالي : ليس كما ظنه القاضي ، لأنه أثبت علّية الطعم . وقال إمام الحرمين : تعلّق أئمتنا في تعليل ربا الفضل بالطعم بقوله : (لا تبيعوا الطعام بالطعام) وهو موقوف على إثبات كون الطعام مشعراً بتحريم التفاضل ، وإلا فالطعام والبرّ سواء في تعليق الحكم به .

والسادس : ترتب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء ، كقوله تعالى : ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً﴾ [الطلاق / ٢] أي لأجل تقواه . ﴿ومن يتوكل على الله فهو حسبه﴾ [الطلاق / ٣] أي لأجل توكله ، لأن الجزاء يتعقب الشرط ، والسبب ما ثبت الحكم عقبه ، فإذاً الشرط في مثل هذا سبب الجزاء ، فيكون الشرط اللغوي سبباً وعلةً . ومنه قوله [ﷺ] : (من اتبع جنازة فله من الأجر قيراط) ، و (من أحيا أرضاً ميتة فهي له) .

وهذا القسم لا يكون ما بعد الفاء إلا حكماً ، وما قبلها إلا سبباً ، لأن جواب الشرط متأخر بالوضع عن الشرط تحقيقاً ، نحو : إن كنت مؤمناً فاتق الله ، أو

تقديراً ، نحو : اتقِ الله إن كنت مؤمناً ، لأن جواب الشرط لازم ، والشرط ملزوم ، واللازم إنما يكون بعد الملزوم ، وثبوته فرع عن ثبوته . بخلاف الأقسام السابقة . فإذاً ما بعد الفاء قد يكون حكماً وقد يكون علة .

وزعم بعضهم رجوعه إلى باب الشرط والجزاء لأن الأمر والنهي قد يقتضيان الشرط فيجزم جوابها، كقوله تعالى: ﴿فَهَبْ لي من لدنك وليّاً يرثني﴾ [مريم/٥ - ٦] أي: هب لي، فإنك إن تهب لي يرثني. وقولك: لاتقرب الشرَّ تنجُ: أي: لا تقرْبه، فإنك إن لا تقربه تنجُ، وتدخل الفاء في جوابها، كقوله ﷺ: (لا تقربوه طِيباً، فإنه يبعث . . .) أي) إنه مات مُحرِماً فإنه يبعث ملبِّياً فلا تقربوه طيباً. فالظاهر استواء الصيغ كلها في تأخر الحكم على الوصف والحكم إما مسبَّب أو مشروط وهو مسبب أيضاً، وكلاهما متأخر، نعم بعض ذلك متأخر تحقيقاً، وبعضه متأخر تقديراً.

السابع : تعليل عدم الحكم بوجود المانع منه، كقوله تعالى: ﴿ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن. . .﴾ [سورة الزخرف / ٣٣]، ﴿ولو بسط الله الرزق لعباده. . .﴾ [سورة الشورى / ٢٧]، ﴿وما منعنا أن نرسل بالآيات. . .﴾ [سورة الإسراء / ٥٩] أي: آيات الاقتراح لا الآيات الدالة على صدق الرسل، وقوله: ﴿ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا: لولا فصلت آياته﴾ [سورة فصلت / ٤٤] وقوله: ﴿لولا أنزل عليه ملك، ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر﴾ [سورة الأنعام / ٨] فأخبر سبحانه عن المانع الذي منع من إنزال الملك عياناً بحيث يشاهدونه، وأن لطفه بخلقه منعه، فإنه لو أنزل عليه ملكاً وعاينوه ولم يؤمنوا فعجّلوا[1] العقوبة، وجعل الرسول بشراً ليمكنهم التلقي عنه والرجوع إليه.

٢٩٩/ب الثامن : إنكاره سبحانه/ على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا لحكمة بقوله: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً﴾ [سورة المؤمنون / ١١٥] وقوله: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾ [سورة القيامة / ٣٦] وقوله: ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين، ما خلقناهما إلا بالحق﴾. [سورة الدخان /٣٨ - ٣٩].

---

(١) كذا في جميع النسخ. ولعل الصواب: (لعجلوا).

التاسع: إنكاره سبحانه أن يسوِّى بين المختلفين، ويفرق بين المتماثلين. (فالأول) كقوله تعالى: ﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين؟ مالكم كيف تحكمون﴾ [سورة القلم / ٣٥] وقوله: ﴿أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض؟ أم نجعل المتقين كالفجار﴾ [سورة ص / ٢٨] وقوله: ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات..﴾ [سورة الجاثية / ٢١].

و(الثاني) كقوله: ﴿ومن يطع الله ورسوله فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم﴾ [سورة النساء / ٦٩] وقوله: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ [سورة التوبة / ٧١]، وقوله: ﴿المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض﴾ [سورة التوبة / ٦٧].

مسألة

في اشتراط الوصف المومأ إليه للحكم في الأقسام السابقة مذاهب:

(أحدها) اشتراطه. وهو قول إمام الحرمين والغزالي، كالزنى والسرقة والصوم. فإن لم يكن مناسباً فهو كالتعليل بالقلب.

و(الثاني)ـ وهو قول الأكثرين ـ عدمُ اشتراطه، بل يكفي مجرد التعلق مع ترتب الحكم عليه، وحكاه في «البرهان» عن إطلاق الأصوليين، واختاره إلكيا، وإلا لم يكن لذكره معنى وتعطل الكلام.

و(الثالث)ـ واختاره ابن الحاجب ـ إن كان التعليل فهم من المناسبة، كما في قوله [ﷺ]: (لا يقضي القاضي وهو غضبان) اشترط. وأما غيره فلا، لأن التعليل يفهم من غيرها.

وحكى الهندي قولاً باشتراطه في ترتب الحكم على الاسم دون غيره. وفصّل ابن المنير بين أن يكون الاسم المشتق يتناول معهوداً معيناً فلا يتعين للتعليل ولو كان مناسباً، بل يحتمل أن يكون تعريفاً. وأما إذا علق بعامّ أو منكَّرٍ فهو تعليل ولو لم تظهر المناسبة، كما لو قال: لعلة كذا، ولم تظهر المناسبة.

تنبيهات

الأول:

الإيماءات بأنواعها تدل على أن المشرع اعتبر الشيء الفلاني ولم يُلْغِه. وأما أنه علة تامة، أو جزء علة، أو شرط علة، فكل ذلك لايدل عليه الدال على اعتباره، وقد يدل بقرينة. وإن شئت فقل: هل التنصيص أو التنبيه على العلة نصٌ صريح في أن هذا المنصوص أو المنبَّه على علته مقصود لعينه، أو جزئي أقيم مُقام كلي، والعلة المنصوص عليها أو المنبَّه عليها هو المعنى الكلي الذي أُقيم هذا الجزئي مُقامه؟ قلنا: الظاهر أنه مقصود لعينه. ويحتمل أن يكون جزئياً أُقيم مُقام كلّي، كقوله ﷺ: (لا يقضي القاضي وهو غضبان). وهذا السؤال وقع في «المستصفى» مجاً[1] وصوابه ما ذكرنا.

الثاني:

دلالة هذه الأقسام في الإيماءات على العلية إنما هي ظاهرة إلا فيما كان منها بصيغة الشرط.

الثالث:

لو ظفرنا في الوصف بمناسبة تعينَ لِحاظُها، وجاز للناظر الزيادةُ عليها، والنقصُ:

فالأول: كقوله ﷺ: (لا يقضي القاضي وهو غضبان) فإنه فهم أن المنع لعلة تشويش الفكر فألحق به الجوع والعطش وغيرهما من المعاني الموجبة لاختلاف الفكر.

والثاني: كالنهي عن بيع مالم يقبض، فإن إضافة المنع إلى عدم القبض ليست لصورته. واضطرب أصحابنا في معناه، فقيل: لتوالي الضمانَيْن، فيخرج منه البيع من البائع. وقيل: لضعف الملك فلا يخرج، لكن يخرج منه الاستبدال عن بدل الثلاثمائة بمائة جائز وإن كان قبل القبض. وقال أبو حنيفة: هو لتضمنه غرراً من حيث يتوقع فيه انقلاب الملك إلى البائع الأول بالتلف قبل القبض تبينّ بالآخرة أن البائع الثاني باع ملك الغير فيكون غرراً، فيخرج منه بيع العقار فإن تلفه غير متصوَّر على ما عُرِف من أصولهم.

(١) كذا في جميع النسخ، ولعل الصواب (مشتبهاً) أو (خطأً).

وأيضاً كقوله عليه السلام: (أيُّما إهابٍ دُبغ فقد طَهُر) فإنه ينبه على كون الدباغ يطهر الجلد مطلقاً. وخرج به عندنا جِلد الكلب، وكان المعنى منه أنا وجدنا المناسبة خاصة بجلد ما كان طاهراً قبل الممات، لأن تأثير الدباغ في رد الجلد إلى ما كان عليه فيعود طاهراً، وهو مفقود في حق الكلب. وقضى أبو حنيفة بطهارته بالدباغ لأنه يقول بطهارته حال الحياة.

فإن قيل: إدارة الحكم على المناسبة في الوصف المومأ إليه حتى ساغ القول بالزيادة والنقصان يناقض أصلكم في منع إرث كل قاتل، بناء على ظاهر قوله ﷺ: (القاتل لا يرث) مع أن المناسبة خاصة، وهي المعارضة له بنقيض قصده في استعجال الميراث، فيخرج القتل المباح والواجب، وأنتم لا تقولون به.

قلنا: المناسبة خاصة ـ كما ذكرتم ـ لكنها معارضة بقولٍ من منع القاتل مطلقاً أن الإرث اضطراري، ولو حصل بالقتل لكان كسبياً، وذلك ممتنع.

ومنهم من يقول: القتل يمنع الموالاة فيمنع الإرث كالرق والكفر. وإذا تعارضت المناسبات تساقطن ولم يُعمل بإحداها، ورجع إلى عموم الحديث مع قطع النظر عن المناسبات. على أن أصل الزيادة والنقص وإن ذكره الغزالي في «الشفاء» فقد خالفه غيره. ويشكل ما سمّاه زيادة، في مسألة القاضي، من قياس التمثيل، وما سماه نقصاناً عن عموم الخبر فهو بناء على معارض أما لعدم المناسبة فلا.

[المَسْلك] الرابع
الاستدلال على عِلية الحُكم بفعل النبيّ ﷺ

وهذا مما أهمله أكثر الأصوليين. وقد ذكره القاضي في «التقريب». وصورته أن يفعل فعلاً بعد وقوع شيء، فيُعلم أن ذلك الفعل إنما كان لأجل ذلك الشيء الذي وقع. ووقوع ذلك إما أن يكون من النبي ﷺ كأن يرى أنه سها في الصلاة فسجد، فيعلم أن ذلك السجود لذلك السهو. وإما أن يكون من غيره ويكون منه شيء آخر، كما روي أن ماعزاً زنى فرجم. قال القاضي: وإنما يجب مثلُ ذلك

الحكم في غير ذلك المحكوم عليه بعد نقله بالقياس إذ قوله [ﷺ]: (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة) ونحوه مما يحل الفعل فيه محل القول العام، لأنا قد قلنا إن قضاءه على المعينٍ لعلة وصفية لا تقتضي وجوب عموم ذلك الحكم، ولا يمتنع اختلاف الأحكام في ذلك، وإنما يتعدى لغيره بدليلٍ يقترن به قال: وكذلك اجتنابه الطيب وما يجتنبه المحرمون عند إحرامهم إذ عقل من ذلك شاهد الحال أنه إنما اجتنبه لأجل الإحرام.

ومن أمثاله المنبهة على علة الحكم تخييره بريرة لما عتقت تحت زوجها.

[المَسْلكُ] الخَامِسُ
في إثبات العلية [المناسبة]

وهي من الطرق المعقولة، ويعبَّر عنها بـ «الإخالة» وبـ «المصلحة» وبـ «الاستدلال»/ وبـ «رعاية المقاصد». ويسمى استخراجها «تخريج المناط» لأنه إبداء مناط الحكم. ١/٣٠٠

وهي عمدة كتاب القياس وغمرته ومحل غموضه ووضوحه. وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة، أي: المناسبة اللغوية التي هي الملاءمة. فلا دَوْرَ من ذات الأصل، لا بنص ولا غيره، مع السلامة عن القوادح. كالإسكار في تحريم الخمر.

والمناسب ـ لغة: الملائم، وأما في الاصطلاح فقال من لم يعلل أفعال الله بالغرض: إنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات، أي: ما يكون بحيث يقصد العقلاء لفعله على مجاري العادة تحصيل مقصود مخصوص.

وقال من يعللها: هو ما يجلب للإنسان نفعاً، أو يدفع عنه ضراً. وهو قول الدبوسي: مالو عُرض على العقول تلقته بالقبول. قيل: وعلى هذا فإثباتها على الخصم متعذر، لأنه ربما يقول: عقلي لا يتلقى هذا بالقبول. ومن ثَمَّ قال أبو زيد الدبوسي: هو حجة للناظر لأنه لا يكابر نفسه، دون المُناظِر.

قال الغزالي «رحمه الله»: والحق أنه يمكن إثباته على الجاحد بتبيين معنى

المناسبة على وجه مضبوط، فإذا أبداه المعلل فلا يُلتفت إلى جحده. وقيل: إن التفسير الأول بني على جواز تخصيص العلة، وأن المناسب لا ينخرم بالمعارض. والتفسير الثاني بني على منع التخصيص ويأخذ انتفاء العارض في حد المناسب.

وقال الخلافيون: المناسبة مباشرة الفعل الصالح لحكمةٍ ومصلحةٍ أو: صلاحية الفعل لحكمةٍ ومصلحة.

وقال ابن الحاجب وغيره: هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء من حصول مصلحة دينية أو دنيوية، أو دفع مفسدة. فإن كان الوصف خفياً أو ظاهراً غير منضبط فالمعتبر ما يلازمه، وهو المظنة، كالمشقة، فإنها مناسبة للمقصود ولا يمكن اعتبارها بنفسها، لأنها غير منضبطة، فتعتبر بما يلازمه وهو السفر. قال الهندي: وهو ضعيف، لأنه اعتبر في ماهية المناسبة ماهو خارج عنه، وهو اقتران الحكم للوصف، وهو خارج عن ماهية المناسبة، بدليل أنه يقال: المناسبة مع الاقتران دليل العِلّية، ولو كان الاقتران داخلاً في الماهية لما صح هذا. وأيضاً فهو غير جامع، لأن التعليل بالظاهرة المنضبطة جائز، على ما اختاره قائل هذا الحد، والوصفية غير متحققة فيها مع تحقق المناسبة.

وقد احتج إمام الحرمين على إفادتها العلية بتمسك الصحابة بها، فإنهم يلحقون غير المنصوص بالمنصوص إذا غلب على ظنهم أنه يضاهيه لمعنى أو يشبهه. وردَّه في «الرسالة البهائية» بأنه ما نقل إلينا أنهم كانوا يتمسكون بكل ظن غالب، فلا يبعد التعبد من نوع من الظن الغالب، ونحن لا نعلم ذلك النوع. ثم قال: الأولى الاعتماد على العمومات الدالة على الأمر بالقياس. وقد أورد على اعتبار الفقهاء «المناسبة» في الأحكام بأنه يقتضي تعليل أحكام الله بالغرض، كما يقوله المعتزلة، وقد سبق تحرير هذا في الكلام على العلل. والحق أن استقراء أحكام الشرع دل على ضبط هذه الأحكام بالمصالح، وهذا كافٍ فيما نرومه، وذلك بفضل الله «جَلّ اسمُه» لا وجوباً، خلافاً للمعتزلة في وجوب رعاية الأصلح.

واعلم أن الأصل عدم «التعبُّد» لندرته في الأحكام بالنسبة إلى «ما يُعقل

معناه». والأغلب على الظن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب، وإنما يحكم بالتعبد فيما لا تظهر فيه مناسبة إلا عند من يعلل بالوصف الشبهي، فإنه غير مناسب بنفسه ولا معلوم اشتماله على المناسب، ولا يُصار إلى التعبُّد معه عند القائلين به.

ثم النظر في (المناسب) في مواضع:

الموضع الأول
[أقسام المناسب من حيث اليقين والظن]

أنه قد يحصل المقصود به من شرع الحكم (١) يقيناً، كمصلحة البيع للحل (٢) أو ظنّاً، كالقصاص لحفظ النفس. (٣) وقد يحتملها على السواء، كحد الخمر لحفظ العقل، لأن الميْل والإقدام مساوٍ للإحجام. (٤) وقد يكون نفي الحصول أوضح، كنكاح الآيسة لتحصيل التناسل. ويجوز التعليل بجميع هذه الأقسام.

وأنكر بعضهم صحة التعليل بالثالث والرابع، بناء على أن حصول المقصود منها غير ظاهر، للمساواة في الثالث، والمرجوحية في الرابع. والأصح خلافه، لأن انتفاء ظهور حصول المقصود لا يقدح في صحة التعليل. وقال الهندي: يجوز إن كان في آحاد الصور الشاذة وكان ذلك في أغلب الصور من الجنس مفضياً إلى المقصود، وإلا فلا. أما إذا حصل القطع بأن المقصود من شرع الحكم ثابت فقالت الحنفية: يعتبر التعليل به. والأصح لا يعتبر، سواء مالا تعبُّد فيه، كلحوق نسب المشرقي بالمغربية، وما فيه تعبد، كاستبراء جارية اشتراها بائعها في المجلس.

الموضع الثاني
[أقسام المناسب من حيث الحقيقة والإقناع]

إنه ينقسم إلى حقيقي وإقناعي. والحقيقي ينقسم إلى ما هو واقع في محل الضرورة، ومحل الحاجة، ومحل التحسين.

الأول ـ الضروري: وهو المتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع، بل هي مُطبقة على حفظها، وهي خمسة:

أحدها ـ حفظ النفس: بشرعية القصاص، فإنه لولا ذلك لتهارج الخلق واختل نظام المصالح.

ثانيها ـ حفظ المال: بأمرين: (أحدهما) إيجاب الضمان على المتعدِّى فيه فإن المال قوام العيش. و(ثانيهما) بالقطع بالسرقة.

ثالثها ـ حفظ النسل: بتحريم الزنى وإيجاب العقوبة عليه، فإن الأسباب داعية إلى التناصر والتعاضد والتعاون الذي لا يتأتى العيش إلا به عادةً.

رابعها ـ حفظ الدين: بشرعية القتل والقتال، فالقتل للردة وغيرها من موجبات القتل، لأجل مصلحة الدين، والقتال في جهاد أهل الحرب.

خامسها ـ حفظ العقل: بشرعية الحد على شرب المسكر، فإن العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة، فاختلاله مؤدٍ إلى مفسدة عظمى.

هذا ما أطبق عليه الأصوليون. وهو لايخلو من نزاع، فدعواهم إطباق الشرائع على ذلك ممنوع:

أما من حيث الجملة فلأنه مبني على أنه ماخلا شرع عن استصلاح. وفيه خلاف سبق في الكلام على أن الحكم لابد له من علة. والأقرب فيه الوقف.

وأما من حيث التفصيل: فأما ما ذكروه من القصاص فيرده أن القصاص إنما علم وجوبه في شريعة/ موسى عليه السلام بدليل قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ [سورة المائدة / ٤٥] وذلك لا يوافق قولهم: يلزم من عدم مشروعية القصاص بطلان العالم. ٣٠٠/ب

فأما ما ذكروه في الخمر فليس كذلك، فإنها كانت مباحة في صدر الإسلام، ثم حرمت في السنة الثالثة بعد غزاة أحد. وقيل: بل كان المباح شرب القليل الذي لا يسكر، لا ما ينتهي إلى السكر المزيل للعقل، فإنه يحرم في كل ملّة. قاله الغزالي في «شفاء الغليل»، وحكاه ابن القشيري في «تفسيره» عن القفال الشاشي ثم نازعه

وقال: تواتر الخبر حيث كانت مباحة بالإطلاق، ولم يثبت أن الإباحة كانت إلى حد لا يزيل العقل. وكذا قال النووي في «شرح مسلم». فأما ما يقوله بعض من لا تحصيل عنده أن المسكر لم يزل محرماً فباطل لا أصل له. انتهى.

وقد ناقشهم الأصفهاني صاحب «النكت» من جهة أخرى، وهي أن المحافظة على مقصود الشرع إنما تحصل بإيجاب القصاص والحد، لا بالقتل والسرقة، لأن هذه الأشياء تخل بمقصود الشرع فيكون المناسب هو الحكم المتضمن للمحافظة على المقصود، لا الوصف وهو السرقة والقتل والردة. وهذا باطل، لأن المناسبة صفة السرقة والردة. وغيرها، لأنه يقال: السرقة تناسب القطع، والقتل يناسب القصاص، ولا يقال: إيجاب القصاص مناسب.

وقد زاد بعض المتأخرين (سادساً)، وهو: حفظ الأعراض، فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدي بالضروري أولى أن يكون ضرورياً. وقد شُرع في الجناية عليه بالقذف الحدُّ، وهو أحق بالحفظ من غيره، فإن الإنسان قد يتجاوز من جنى على نفسه وماله، ولا يكاد أحد يتجاوز عن الجناية على عرضه، ولهذا كان أهل الجناية يتوقعون الحرب العوان المبيدة للفرسان لأجل كلمة، فهؤلاء عبس وذبيان استمرت الحرب بينهم أربعين سنة لأجل سبق فرس فرساً، وهما داحس والغبراء، وإليهما تضاف هذه الحرب، وذلك لأن المسبوق، وهو حذيفة بن بدر، اعتقد مسبوقيته عاراً يقبح عرضه.

ويلتحق بهذا القسم مشكل الضروري، كحد قليل المسكر ووجوب الحد فيه، وتحريم البدعة والمبالغة في عقوبة المبتدع الداعي إليها، وفي حفظ النسب بتحريم النظر والمسّ، والتعزير على ذلك.

الثاني ـ الحاجي:

وهو ما يقع في محل الحاجة، لا الضرورة، كالإجارة فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها وضنّ مالكها ببذلها عارية. وكذلك المساقاة، لاشتغال بعض الملاك عن تعهد أشجاره. وكذلك القراض...

وذكر بعضهم في هذا القسم البيع. وقال إمام الحرمين: تصحيح البيع آيل إلى

الضرورة. والإجارة دونه، لأن كل أحد لا يستغني عن البيع، فالضرورة إليه عامة، وفي الآحاد من يستغني عن الإجارة، فالحاجة إليها ليست عامة. ونازعه ابن المنير وقال: وقوع الإجارات أكثر من المبايعات.

ومنه: نصب الولي للصغير، لأنه أكمل نظراً من المرأة، لكمال عقله، فلو فوض نكاحها إليها أوقعت نفسها في مَعَرّه، لقصور نظرها، ولأن توليها النكاح يستقبح عند العقلاء، لإشعاره ببذاءتها.

ثم قد يكون من هذا ماهو ضروري، كالإجارة لتربية الطفل. وتكميلاً كخيار البيع، ورعاية الكفاءة، ومهر المثل في تزويج الصغير فإنه أفضى إلى دوام النكاح.

ثم اعلم أن (المناسبة) قد تكون جلية حتى تنتهي إلى القطع، كالضروريات. وقد تكون خفية، كالمعاني التي استنبطها الفقهاء وليس لهم إلا مجرد احتمال اعتبار الشرع لها. وقد يشتبه كون (المناسبة) واقعة في مرتبة الضرورة أو الحاجة لتقاربهما. وقد قال بعض الأكابر: إن مشروعية الإجارة على خلاف القياس فنازعه بعض الفضلاء وقال: إنها في مرتبة الضرورة، لأنه ليس كلُّ الناس قادراً على المساكن بالملك ولا أكثُرهم، والسكن مما يُكِنّ من الحر والبرد من مرتبة الضرورة. وقد يختلف التأثير بالنسبة إلى الجلاء والخفاء.

الثالث ـ التحسيني:

وهو قسمان:

منه ما هو غير معارض للقواعد، كتحريم القاذورات، فإن نِفرة الطباع عنها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها، حثّاً على مكارم الأخلاق، كما قال تعالى: ﴿ويُحرِّم عليهم الخبائث﴾ [سورة الأعراف / ١٥٧] وحمله الشافعي على المستحب عادة على تفصيل. وعن النبي ﷺ: (بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) رواه البيهقي في سننه.

و(منه): إزالة النجاسة، فإنها مستقذرة في الجبلات، واجتنابها أهم في المكارم والمروءات، ولذا يحرم التضمُّخ بها على الصحيح من غير حاجة. قال الإمام في

«البرهان»: والشافعي نص على هذا في الكثير. ثم إنه في «النهاية» في الكلام على وطء الأمة في دبرها قال: لا يحرم.

و(منه) إيجاب الوضوء، لما فيه من إفادة النظافة، إذ الأمر بها في استغراق الأوقات مما يعسر فوظف الوضوء في الأوقات وبني الأمر على إفادته المقصود، وعلم الشارع أن أرباب العقول لا يعتمدون فعل الأوساخ والأدران إلى أعضائهم البادية منهم فكان ذلك النهاية في الاستصلاح.

قال الإمام: وإزالة النجاسة أظهر في هذا من النظافة الكلية المرتبة على الوضوء من حيث إن الجملة تستقذرها، والمروءة تقتضي اجتنابها، فهي أظهر من اجتناب الشعث والغمرات. (قال): ولهذا جعل الشافعي الوضوء بالنية من حيث التحق بالعادات العَرِيّة عن الأغراض وضاهى العبادات الدينية.

و(منه) سلب العبد أهلية الشهادة، لأنها منصب شريف، والعبد نازل القدر، والجمع بينهما غير ملائم. وهذا استشكله ابن دقيق العبد، لأن الحكم بالحق بعد ظهور الشاهد واتصاله إلى مستحقه ودفع اليد الظالمة عنه من مراتب الضرورة، واعتبار نقصان العبد في الرتبة والمنصب من مراتب التحسين، وترك مرتبة الضرورة رعاية لمرتبة التحسين بعيد جداً. نعم، لو وجد لفظ يستند إليه في رد شهادته ويعلل هذا التعليل لكان له وجه. فأما مع الاستدلال بهذا التعليل ففيه هذا الإشكال. وقد تنبّه بعض أصحاب الشافعي لإشكال المسألة فذكر أنه لا يعلم لمن
١/٣٠١ رد شهادة العبد مستنداً أو وجهاً. وأما / سلب ولايته فهو في محل الحاجة إذ ولاية الأطفال تستدعي استغراقاً وفراغاً، والعبد مستغرق بخدمة سيده، فتفويض أمر الطفل إليه إضرار بالطفل. أما الشهادة فتتفق أحياناً، كالرواية والفتوى.

(ومنه) ما هو معارض كالكتابة، فإنها من حيث كونها مكرمة في العوائد مااحتمل[1] الشرع فيها خرم قاعدة مُمهدة، وهي امتناع معاملة السيد عبده وامتناع مقابلة الملك بالملك على سبيل المعاوضة. نعم، هي جارية على قياس المالكية في أن

---

(١) كذا في جميع النسخ. ولعل (ما) مقحمة.

العبد يملك. وزعم إمام الحرمين أنها خرجت عن قياس الوسائل عندهم، لأنهم أوجبوها مع أنها وسيلة إلى العتق الذي لا يجب. وهو غير مستقيم، لأنها عندهم غير واجبة. لكنهم مع ذلك يقدرون خروجها عن القياس واشتمالها على شائبتي معاوضة وتعليق، على خلاف قياسهما.

وهذا القسم كله يتعلق بالدنيا، وقد يتعلق بالآخرة، كتزكية النفس ورياضتها وتهذيب الأخلاق المؤدية إلى امتثال الأمر واجتناب النهي. وقد يتعلق بالدارين، كإيجاب الكفارات، إذ يحصل بها الزجر عن تعاطي الأفعال الموجبة لها، وتحصيل تلافي الذنب الكبير.

وفائدة مراعاة هذا الترتيب أنه إذا تعارض مصلحتان وجب إعمال الضرورة المهمة وإلغاء التتمة.

وأما الإقناعي فهو الذي يظهر منه في بادىء الأمر أنه مناسب، لكن إذا بحث عنه حق البحث ظهر بخلافه، كقولهم، في منع بيع الكلب قياساً على الخمر والميتة: إن كون الشيء نجساً يناسب إذلاله. ومقابلته بالمال في البيع إعزاز له، والجمع بينهما تناقض، فإذا كان هذا الوصف يناسب عدم جواز البيع لأن المناسبة مع الاقتران دليل العلية فهذا ـ وإن كان مُخيلاً ـ فهو عند النظر غير مناسب، إذ لا معنى لكون الشيء نجساً إلا عدم جواز الصلاة معه، ولا مناسبة بينه وبين عدم جواز البيع. كذا قال الرازي وتبعه الهندي. وقد ينازع في أن المراد بكونه نجساً منع الصلاة معه، بل ذلك من جملة أحكام النجس، وحينئذ فالتعليل بكون النجاسة يناسب الإذلال ليس بإقناعي.

الموضع الثالث
[تقسيم المناسبة من حيث الاعتبار الشرعي وعدمه]

المناسبة تنقسم باعتبار شهادة الشرع لها بالملاءمة والتأثير وعدمها إلى ثلاثة أقسام، لأنه إما أن يعلم أن الشارع اعتبره، أو يعلم أنه ألغاه، أو لا يعلم واحد منهما.

القسم الأول ما علم اعتبار الشرع له

والمراد بالعلم الرجحان، والمراد بالاعتبار إيراد الحكم على وفقه، لا التنصيص عليه ولا الإيماء إليه، وإلا لم تكن العلية مستفادة من المناسبة، وهو المراد بقولهم: شهد له أصل معينٌ. قال الغزالي في «شفاء الغليل»: المعنيّ بشهادة أصل معينٌ للوصف أنه مستنبط منه، من حيث إن الحكم أثبت شرعاً على وفقه.

وله أربعة أحوال، لأنه إما أن يعتبر نوعه في نوعه أو في جنسه، أو جنسُه في نوعِه أو جنسِه.

الحالة الأولى: أن يعتبر نوعه في نوعه:

من خصوصِ الوصف في خصوص الحكم، وعمومِه في عمومه، كقياس القتل بالجارح على المثقَّل في وجوب القصاص، بجامع كونه قتلاً عمداً عدواناً، فإنه قد عرف تأثير خصوص كونه قتلاً عمداً عدواناً في خصوص الحكم، وهو وجوب القصاص في النفس في المحدَّد. وهذا القسم يسمى بالمناسب الملائم، وهو متفق عليه بين القيّاسين.

الحالة الثانية: أن يعتبر نوعه في جنسه:

كقياس تقديم الإخوة الأشقاء على الإخوة من الأب في النكاح على تقديمهم عليهم في الإرث والصلاة، فإن الإخوة من الأب والأم نوع واحد في الصورتين، ولم يعرف تأثيره في التقديم في ولاية النكاح، لكن عرف تأثيره في جنسه وهو التقدم عليهم فيما يثبت لكل واحد منهم عند عدم الأمر، كما في الإرث والصلاة. وهذا القسم دون ما قبله، لأن المقارنة بين المسألتين بحسب اختلاف المحلين أقل من المقارنة بين نوعين مختلفين.

الحالة الثالثة: أن يعتبر جنسه في نوعه:

كقياس إسقاط القضاء عن الحائض على إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين عن المسافر، بتعليل المشقة والمشقة جنس، وإسقاط قضاء الصلاة نوع واحد يستعمل على صنفين: إسقاط قضاء الكل، وإسقاط قضاء البعض، وقد ظهر تأثيرها في

هذا النوع ضرورة تأثيرها في إسقاط قضاء الركعتين. وهذا والذي قبله متقاربان، لكن هذا أولى، لأن الإيهام في العلة أكثر محذوراً من الإيهام في المعلول.

الحالة الرابعة: اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم:

وهو كتعليل كون حد الشرب ثمانين، فإنه مظنة القذف ضرورة أنه مظنة الافتراء، فوجب أن يقام مقامه، قياساً على الخلوة، فإنها لما كانت مظنة الوطء أقيمت مقامه في الحرمة. وهذا القسم كالأول. ولقائل أن يقول: كان الوفاء بإقامة المظنة مقام المظنون وجوب الحد بالخلوة، ولا قائل به.

القسم الثاني ما علم إلغاء الشرع له

كما نقل عن بعضهم إيجاب الصوم ابتداء في كفارة مَلِك واقَعَ في رمضان، لأن القصد منها الانزجار، وهو لا ينزجر بالعتق، فهذا وإن كان قياساً لكن الشرع ألغاه، حيث أوجب الكفارة مرتبة من غير فصل بين المكلفين، والقول به مخالف للنص فيكون باطلاً. فإن قيل: قد خصصوا العموم بالمعنى فيما هو قريب من ذلك. قلنا: حيث لم يعكر على النص بالإبطال، وهو هنا يعكر، فإن اعتباره يؤدي إلى الشرع. .(1) إليه وهو العتق.

القسم الثالث ألا يعلم إعتباره ولا إلغاؤه

وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار، وهو المسمى بـ «المصالح المرسلة»، وسيأتي الكلام فيه، والمشهور اختصاص المالكية بها وليس كذلك، فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك. قال الغزالي في كتاب «أساس القياس»: قد جعل الشافعي استيلاد الأب جارية الابن سعياً لنقل الملك من غير ورود نص فيه، ولا وجود أصل معين يشهد بنقل الملك، والقدر المصلحي فيه استحقاق الإعفاف على ولده، وقد مست حاجته إليه فينقل ملكه إليه. وهذا كأنه اتباع مصلحة مرسلة. وكذا قال في الغاصب تكثر تصرفاته / في المال المغصوب أن لمالكه إجازة تصرفاته إذ ٣٠١/ب

(١) هنا في جميع النسخ بياض بمقدار كلمة.

يعتبر اتباع مصلحة وكذا قال في العاملين[1] مع أن الملك شرط لصحة العقد والإجازة عند بطلانه من الفضولي، ولكن إذا كثرت التصرفات وظهر العُسْر اقتضت المصلحة ذلك.

الموضع الرابع
[تقسيم المناسبة من حيث التأثير، والملاءمة]

المناسب إما مؤثر أو غير مؤثر، وغير المؤثر إما ملائم أو غير ملائم، وغير الملائم إما غريب أو مرسل أو ملغى.

الأول: [المؤثر]: وهو أن يدل النص أو الإجماع على كونه علة بشرط دلالتها على تأثير غير الوصف في عين الحكم، أو نوعه في نوعه، بنص أو إجماع. قال في «المستصفى»: هو تقسيم حاصر. وسمي مؤثراً لظهور تأثير الوصف في الحكم فالنصّ كمس المتوضيء ذكره، فإنه اعتبر عين مس المتوضيء ذكره في عين الحدث بنصِّ عليه. والإجماع: كالصِغَر، فإنه اعتبر عينه في عين الحكم وهو الولاية في المال بالإجماع. ثم قال الأصفهاني وغيره: قد يكون الوصف مناسباً، كالصغر المناسب للولاية على الصغير، وقد لا يكون مناسباً، كخروج المني لإيجاب الغسل. وقال الإمام الرازي: إنما يتم بالمناسبة أو التغيّر. وهذا القسم أقل الأقسام، ولهذا قبله أبو زيد دون أنواع المناسبات، كما قاله صاحب التنقيحات. وقال صاحب «جنة الناظر»: إطلاق لفظ العين هنا تجوّز، لأن الأعيان هي المشخَّصات، وهي لا تقبل التعداد ليمكن وجودها في محلين متغايرين، وإنما يراد بالعين ها هنا ماهو أخص من الجنس، كالنوع والصنف.

الثاني: [الملائم]: وهو أن يعتبر الشارع عينه في عين الحكم بترتب الحكم على وفق النص، لا بنص ولا إجماع. سمي ملائماً لكونه موافقاً لما اعتبره الشارع. وهذه المرتبة دون ما قبلها، وإنما تأخرت عنها لبعد مرتبة النوع بدرجة، فإنه كلما تأخرت المرتبة له أمكن المزاحمة، كتعليل الوصف بعينه، وإذا كثر المزاحم ضعف الظن.

---

(1) كذا في الأصول. وقد سقطت في المخطوطة الباريسية عبارة (مصلحة وكذا قال).

الثالث: [الغريب]: وهو أن يعتبر عينه في عين الحكم، فترتب الحكم وفق الوصف فقط، ولا يعتبر عين الوصف في جنس الحكم، ولا عينه، ولا جنسه في جنسه بنص أو إجماع، كالإسكار في تحريم الخمر، فإنه اعتبر عين الإسكار في عين الحكم بترتيب التحريم على الإسكار فقط، ومنع السهروردي في «التنقيحات» وجود المناسب الغريب ورد أمثلته إلى الملائم، وإليه أشار الغزالي في «شفاء الغليل» وقال: قلما يوجد في الشرع اعتبار مصلحة خاصة إلا وللشرع التفات إلى جنسها، وعلى الأصولي التقسيم، وعلى الفقيه الأمثلة. وكذا قال غيره: هذا لا يحسن جعله قسماً برأسه، بل إن شهد له أصل بعينه دخل فيما سبق، وإلا كان مرسلاً. ومثله ابن الحاجب بنظر الصديق وعمر رضي الله عنهما في التفضيل في العطاء.

وقال الأبياري في «شرح البرهان»: إذا ظهرت المعاني فيبعد أن لا يوجد له نظير ولا مدار، بل لا يكاد المعنى المناسب ينفك عن نظرٍ بحال. وقد قلّت أمثلة الغريب، ومنها توريث المبتوتة في مرض الموت، إلحاقاً بالقاتل الممنوع من الميراث، تعليلاً بالمعارضة بنقيض القصد، فإن المناسبة ظاهرة. لكن هذا النوع من المصلحة لم يُعهد اعتباره في غير هذا الخاص، فكان غريباً لذلك. هكذا قاله، وفيه نظر: ثم اختار تفصيلاً، وقال: إنه الذي يقتضيه مذهب مالك رحمه الله، أن الغريب إذا ظهر فيه المعنى المناسب اعتبر، كالمتعلقة بالبيع والنكاح وفصل الخصومات والقصاص والحدود، وبين أن لا يظهر - وهي العبادات - قال: فلا تعليل بها، كالمعاني الغريبة وإن كانت ظاهرة، لأنا لم نعتمد على نفس المعنى، بخلاف المعاملات.

هذا كله فيما اعتبره الشرع. فإن لم يعتبره نظر: فإن دل الدليل على إلغائه لم يُعلَّل به بالاتفاق، وإلا فهو المرسَل، ومنهم من قسمه إلى غريب وملائم، وقبله مالك مطلقاً، وصرح إمام الحرمين بقبوله أيضاً مع تشديده الإنكار على مالك في ذلك، ونُقل عن الشافعي أيضاً، وكذا صرح به الغزالي، لكنه شرط في اعتبار القطع فيه كون المصلحة ضرورية قطعية كلية، ولم يشترط ذلك لأصل القول به قال: والظن القريب من القطع كالقطع، وتابعه البيضاوي في «المنهاج».

والأكثرون على أنه مردود مطلقاً. ونقل ابن الحاجب الاتفاق على رد المرسَل غير الملائم الذي لم يعتبره الشرع. وفصَّل قوم بين العبادات. وقال إمام الحرمين في «ترجيح الأقيسة» ولا نرى التعلق بكل مصلحة، ولم ير ذلك أحد من العلماء قال: ومن ظن ذلك بمالك فقد أخطأ.

ويتحصل في أقسام المناسبات أن يقال: إن المؤثر ـ وهو مادل النص أو الإجماع على اعتباره ـ مقبول بالاتفاق، وحاصله يرجع إلى القياس، ومادل على الغاية مردود بالاتفاق، ومالم يشهد الشرع باعتباره ولا إلغائه فهو موضع الخلاف وفيه ثلاثة مذاهب:

أحدها: المنع منه مطلقاً، وهو الذي عليه الأكثرون، منهم القاضي، إذ لا تدل عليها دلالة العقول، ولا يشهد لها أصل من الأصول، ولأن في اعتبارها رد الشريعة إلى السياسة.

والثاني: يقبل مطلقاً، وهو المنقول عن مالك.

والثالث: تقبل مالم يصادفها أصل من الأصول، طرداً لدليل العمل بالقياس. ونقل عن الشافعي أنه عضده بأن قال: الأصول منحصرة، والأحكام غير منحصرة، ولما كانوا مع ذلك يسترسلون في الأحكام استرسال من لم يطلب الأصول احتفاء، فلم يكن بد من مردّ، ولا مردّ إلا إلى صحيح استدلال، وصار هؤلاء في ضبط ما يصح به الاستدلال إلى أنه كل معنى مناسب للمحل مطرد في أحكام الشرع لا يرده أصل مقطوع به بعموم علقته. ونقل ابن الحاجب وغيره عن الشافعي موافقة مالك، ولم يصح عنه. والذي نقله إمام الحرمين أنه لا يستجيز التأني والإفراد في البعد[1]، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة، وفاقاً بالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، فإنه في الشريعة واجب. واختار إمام الحرمين نحوه.

والرابع: يشترط اقتران الحكم بها وصلاحيتها للاعتبار؟ وزاد آخرون انضمام

---

(١) كذا في الأصول.

السبب إليها في اشتراط تعيينها، إذ لا يمتنع مساوقتها لمناسب آخر، وهذا على رأي من منع التعليل بعلتين.

والخامس: يمتنع في العبادات، دون ما عداه.

تنبيهان

الأول:

قال الصفي الأصفهاني في «نكته»: أعلى الأقسام ما يكون الأصل شاهداً باعتبار / عينه في عين الحكم وجنسه في جنسه، لأن اعتباره بأحد الشاهدين يكفي ١/٣٠٢
في الاستدلال، لأنه يفيد الظن بالحكم، فإذا تقوى بوجهي الاعتبار كان اعتباره أحرى، وذلك كاعتبار القتل العمد العدوان في قتل الذمي والعبد فإن عينه معتبرة في عين الحكم في حق المسلم والحر، وهو مشهود له باعتبار جنس الجناية في جنس العقوبة.

ويليه: ما يعتبر عينه في عين الحكم، كتعليل تحريم السكر بالإسكار.

ويليه: ما تؤثر عينه في جنس الحكم، كتأثير الصغر في ولاية النكاح، لظهور تأثير الصغر في جنس ولاية النكاح، وهو ولاية المال.

ويليه: ما يؤثر جنسه في جنس الحكم، كتعليل نفي قضاء الصلاة عن الحائض بعلة الحرج.

ويليه: المناسب الغريب، كالمطلقة في مرض الموت. وليس بعده إلا المناسب العاري عن الأصل، وهو المرسل، وهو حجة عند مالك ـ وليس بحجة عندنا. انتهى.

وقال غيره: المناسبة مراتب متفاوتة: أما في جانب الحكم فأعم مراتب الحكم كونه حكماً، ثم ينقسم إلى الأقسام الخمسة من الوجوب والندب وغيرهما. ثم الواجب منها إلى عبادة، وغيرها، ثم العبادة إلى: بدنية، وغيرها. ثم البدنية إلى: الصلاة وغيرها. ثم الصلاة إلى: فرض عين، وإلى فرض كفاية. فما ظهر تأثيره في فرض العين أخص مما ظهر تأثيره في مطلق الفرض. وما ظهر تأثيره في مطلق

الفرض أخص مما ظهر تأثيره في جنس الفرض ـ وهو الصلاة ـ وما ظهر تأثيره في الصلاة أخص مما ظهر تأثيره في جنسها ـ وهو العبادة ـ وما ظهر تأثيره في جنسها ـ وهو الواجب ـ أخص مما ظهر تأثيره في جنسه وهو الحكم.

التنبيه الثاني:

حيث أطلقوا اعتبار الجنس في الحكم وفي الوصف فلا يريدون به جنس الأجناس، وهو كون الوصف مصلحة، وكون الحكم خطاباً. ولو أرادوا ذلك لكان كل وصف مشهوداً له، فعلى هذا جنس الأجناس لا يعتبر، ونوع الأنواع لا يشترط، والمعتبر ما بين هذين الطرفين. نعم الشأن في ضبط ذلك. وقال الغزالي: من مارس الفقه وترقى عن رتبه الشادين فيه ونظر في مسائل الاعتبار تبين له أن المعنى المخيل لا يعم وجوده المسائل، بل لو قيل: لا يطرد على الإخالة المعتبرة عُشر المسائل لم يكن القائل مجازفاً. والله أعلم.

مسألة

المناسبة هل تنخرم بالمعارضة ؟

هذا على قسمين:

أحدهما: أن يأتي بمعارض يدل على انتفاء المصلحة فهو قادح بلا خلاف.

الثاني: أن يأتي بمعارض يدل على وجود مفسدة أو فوات مصلحة تساوي المصلحة أو ترجح عليها، كما لو قيل في معارضة كون الوطء إذلالاً بأن فيه إمتاعاً ومدفعاً لضرر الشبق، فهل تبطل المناسبة؟ فيه مذهبان: أحدهما: نعم، وعزي للأكثرين واختاره ابن الحاجب والصيدلاني، لأن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح، ولأن المناسبة أمر عرفي، والمصلحة إذا عارضها ما يساويها لم تعد عند أهل العرف مصلحة. والثاني: اختاره الرازي والبيضاوي ـ أنها لا تبطل، واختاره الشريف في «جدله»، وربما نقل عن ظاهر كلام الشافعي. والمعنيّ من انخرامها وبطلانها هو أنه لا يقتضي العقل مناسبتها للحكم إذ ذاك، فلا يكون لها أثر في

اقتضاء الحكم، لا أنه يلزم خلو الوصف عن استلزام المصلحة وذهابها عنه، فإن ذلك لا يكون معارضاً.

واعلم أن النزاع إنما هو في اختلال المناسب المصلحي بمعارضة مثله أو أرجح منه في المفسدة، أما العمل به فممنوع ممن أثبت اختلال المناسبة. وأما من لم يثبته تصرف في العمل به على ما سبق بالترجيح بينهما. والواجب ها هنا امتناع العمل به للزوم الترجيح بلا مرجح أو التزام المفسدة الراجحة، فيستوي الفريقان في ترك العمل به، لكن اختلفا في المأخذ، فالأول يتركه لاختلال مناسبة الوصف، والآخر يتركه لمعارضة المقاوِم أو الراجح، فترك العمل متفق عليه لكن طريقه مختلف فيه، كذا قاله بعضهم.

وقد حقق الأصفهاني الخلاف فقال: اعلم أن ذات الوصف مغايرة للمناسبة قطعاً، فإن كان المدعى أن ذات الوصف المصلحي تبطل إذا عارضتها مفسدة فليس كذلك، فإن ذات الوصف أمر حقيقي لا تبطل بالمعارضة. وإن كان المدعى أن مناسبته تبطل ومعنى المناسبة اقتضاؤها للحكم واستدعاؤها له فالحق أنها تبطل. وإن شئت قلت: العمل بمقتضى المناسبة يستدعي سلامتها عن المعارض، والمعنى بالمناسبة على هذا كون الوصف مصلحياً.

واعلم أن الخلاف في هذه المسألة إنما يتجه من القائلين بعدم تخصيص العلة. أما من قال بتخصيصها فيقول ببقاء المناسبتين أو اجتماع جهتي المصلحة والمفسدة.

التفريع: إن قلنا: إنها تبطل التحق الوصف بالطرديات ولا يجوز التعليل به إلا بترجيح المصلحة على المفسدة، كأن يقال: الحكم في الأصل مضاف إلى المصلحة الفلانية وهي راجحة على ما عارضها من المفسدة، وإلا لزم الحكم مضافاً إلى غير تلك المصلحة المرجوحة أو إلى مصلحة أخرى غيرها. أو لا يكون مضافاً إلى شيء أصلاً، والكل باطل.

وإن قلنا: لا تبطل بقي الوصف على مناسبته ويصح التعليل به، ويحتاج المعارض إلى أصل يشهد له بالاعتبار.

المَسْلك السَّادس
السَّبر وَالتقسِيم

ويسميه المنطقيون (القياس الشرطي المنفصل) فإن لم يكن تقسيماً سموه بالمتصل. وهو لغة: الاختبار، ومنه الميل الذي يختبر به الجرح الذي يقال له المسبار، وسمي هذا به لأن المناظر في العلة يقسم الصفات ويختبر كل واحد منها في أنه هل يصلح للعلية أم لا؟

وقد أشير إليه في قوله تعالى: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله، إذاً لذهب كل إله بما خلق﴾ [سورة المؤمنون / ٩١] وقوله تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون؟﴾ [سورة الطور/٣٥] فإن هذا تقسيم حاصر، لأنه ممتنع خلقهم من غير خالق خلقهم، وكونه يخلقون أنفسهم أشد امتناعا، فعلم أن لهم خالقاً خلقهم، وهو سبحانه، ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه الصيغة المستدل بها بطريقة بديهية لا يُمكن إنكارها. وفي قوله ﷺ لعمر، في ابن صياد: (إن يكن هو فلن تسلط عليه، وإن لم يكن هو فلا خير لك في قتله).

وهو قسمان:

أحدهما:

أن يدور بين النفي والإثبات وهو المنحصر. والثاني: أن لا يكون كذلك وهو المنتشر.

٣٠٢/ب فالأول: / أن يحصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه ثم اختبارها وإبطال مالا يصلح منها، بدليله: إما بكونه طرداً، أو ملغى، أو نقض الوصف أو كسره أو خفائه واضطرابه، فيتعين الباقي للعلية، وهو قطعي لإفادة العلة، ويجوز التمسك به في القطعيات والظنيات، فالأول كقولنا: العالم إما أن يكون قديماً أو حادثاً، بطل أن يكون قديماً فثبت أنه حادث. والثاني كقولنا: ولاية الإجبار إما أن لا تعلل أو تعلل بالبكارة أو الصغر أو الأبوة أو غيرها. والكل باطل سوى الثاني،

فالأول بالإجماع، والثالث والرابع لقوله عليه السلام: (الثيب أحق بنفسها) فيتعين الثاني. قال الهندي: وحصول هذا القسم في الشرعيات عَسِر جداً، أي على وجه التنقيب.

ويشترط أن يكون الحكم في الأصل معلّلاً بمناسب، خلافاً للغزالي، ويلتحق به الطردي إذا قام الإجماع على أصل تعليله، كما لو قام الإجماع على تعليل حكم بأحد أوصاف ثم قام الدليل على إبطالها كلها خلا واحداً، فيتعين للتعليل وإن كان طردياً وإلا اختلف الإجماع. وهو ملخص ما اختاره إمام الحرمين.

وأن يقع الاتفاق على أن العلة لا تركيب فيها، كما في مسألة الربا، وأما في غيرها فلا يكفي، فإنه وإن بطل كونه علة مستقلة جاز أن يكون جزءاً من أجزائها. وإذا انضم إلى غيره صار علةً مستقلةً، وحينئذ فلا يكفي في إبطال سائر الأقسام الاستدلال على أنه ليس واحد منها علة مستقلة، بل لابد من إبطال كون المجموع علة أو جزءاً من العلة، وأن يكون حاصراً لجميع الأوصاف. وطريقه أن يوافقه الخصم على انحصارها فيما ذكر أو يعجز عن إظهار زائد، وإلا فيكفي المستدل أن يقول: بحثت عن الأوصاف فلم أجد معنى سوى ما ذكرته، أو الأصل عدم ما سواها، واكتفوا في حصر الأوصاف بعدم الوجدان. وهذا إذا كان أهلاً للبحث، ونازع في ذلك بعض المتأخرين، فإن ذلك يحتاج إلى الاطلاع على جميع النصوص، ثم إلى معرفة جميع وجوه الدلالات، وهذا عسر جداً.

وقد يكون علمه قليلاً وفهمه ناقصاً. وكذلك قال الصفي الأصفهاني في «نكته»: من الفاسد قول المعلل في جواب طالب الحصر: بحثت وسبرت فلم أجد غير هذه الأشياء، فإن ظفرت بعلة أخرى فأبرزها وإلا يلزمك ما يلزمني قال: وهذا فاسد، لأن سبره لا يصلح دليلاً، لأن الدليل ما يعلم به المدلول، ومحال أن يعلم طالب الحصر الانحصار ببحثه ونظره، وجهله لا يوجب على خصمه أمراً، واختار ابن برهان في «الأوسط» التفصيل بين المجتهد وغيره. ثم إن كان مجتهداً رجع إلى ما يغلب على ظنه، وإن كان مناظراً ولم يساعده الخصم فهل يلزمه إبداء كيفية السبر؟ اختلفوا فيه على قولين: أحدهما: لا، لأنه لا يستقل[1] درء قوله،

(١) كذا في جميع النسخ.

لاحتمال أن يكون وراءه تقسيم متوجه لم يذكره، و(أصحهما)، واختاره في «المنخول»، أنه لا بد من إبداء كيفية السبر، ليكون دليلاً غير مقتصر على مجرد الدعوى، وليس للخصم أن يقول: لم يبحث، أو يسبر، أو هو غريب، ولا أن يقول: بقي وصف آخر ولا أبرزه.

تنبيه:

لم يحكوا خلافاً في هذا القسم، ورأيت في كتاب ابن فورك: إذا كانت في المسألة علل ففسدت إلا واحدة، هل ذلك دليل على صحتها؟ وجهان، الصحيح: نعم، إذا ثبت أنه لابد أن يكون الحق في واحد منها، وثبت أن ماعداها فاسد، فعلم أن الحق فيها أو لا يجوز خروج الحق عن جماعتها. انتهى.

القسم الثاني:

وهو المنتشر، بأن لا يدور بين النفي والإثبات أو دار ولكن كان الدليل على نفي علية ماعدا الوصف المعين فيه ظناً، فاختلفوا فيه على مذاهب:

الأول: أنه ليس بحجة مطلقاً، لا في القطعيات ولا في الظنيات، وحكاه في «البرهان» عن بعض الأصوليين.

والثاني: أنه حجة في العمليات فقط لأنه يثير غلبة الظن، واختاره إمام الحرمين وابن برهان، وقال الهندي: إنه الصحيح. ومثل ابن برهان استعماله في القطعي هنا بقول أصحابنا: الله سبحانه يُرى لأنه موجود، وكل موجود يصح أن يرى. وفي الظني بقولهم: الإيلاء إما أن يكون طلاقاً أو يميناً، فإذا بطل أن يكون طلاقاً ثبت أنه يمين. فإن قيل: يجوز أن يكون لا طلاقاً ولا يميناً وله حكم آخر. قلنا: نحن لا نمنع أن يكون له في الشرع حكم آخر فلا يكون طلاقاً ولا يميناً، ولكن الذي يغلب على ظننا هو هذا القدر، والمقصود إظهار غلبة الظن، وهي حاصلة. (انتهى).

والثالث: أنه حجة للناظر دون المناظر، واختاره الآمدي، وقال إمام الحرمين في «الأساليب»: بقيد تضمن إبطال مذهب الخصم دون تصحيح مذهب المستدل، إذ لا يمنع أن يقال: ما أبطلته باطل، وما اخترته باطل، والحكم في الأصل الذي وقع البحث فيه غير معقول المعنى، فلا يصلح السبر لإثبات معنى الأصل، وإنما يصلح لإبطال مذهب الخصم.

وحكى القاضي ابن العربي في «القبس» قولاً آخر أنه دليل قطعي، وعزاه للشيخ أبي الحسن والقاضي وسائر الأصحاب.

(قال): وهو الصحيح فقد نطق به القرآن ضمناً وتصريحاً في مواضع كثيرة، فمن الضمن قوله: ﴿وقالوا ما في بطون هذه الأنعام﴾ إلى قوله: ﴿ حكيم عليم ﴾ [سورة الأنعام / ١٣٩]، ومن التصريح قوله: ﴿ ثمانية أزواج ﴾ إلى قوله: ﴿الظالمين﴾ [سورة الأنعام / ١٤٢ - ١٤٣].

تنبيهات

الأول:

ما ذكرناه أن هذا النوع من المسالك هو المشهور ونازع فيه جماعة من المتأخرين، منهم أبو العباس القرطبي في «جدله» فقال: إنه شرط، لا دليل، لأن الوصف الذي ينفيه السبر إما أن يقطع بمناسبته فهو التخريج، أو يعرو عنها فهو الطردي ولا يصح أن يعلل به، أو لا يقطع بوجوده فيه ولا عدمها فهو الشبه، فلابد في العلة من اعتبار وجود المصلحة أو صلاحيتها لذلك. ويلزم منه ما ذكرناه. إلا أن التقسيم إذا كان دائراً بين النفي والإثبات فأبطل أحد القسمين مثلاً تعين المطلوب في الثاني قطعاً، كقولنا: العالم إما قديم وإما حادث، محال أن يكون قديماً لكذا، فلزم أن يكون حادثاً، فإن هذا ونحوه برهان قطعي، وهو المسمى عند المنطقي بـ «الشرطي المتصل». وقال في «أصوله»: أكثر النظار عدُّوا هذا المسلك دليلاً على التعليل، وفيه نظر. وذلك أن ما ينفيه السبر لابد وأن يكون ظاهر المناسبة، وهو قياس العلة /، أو صالحاً لها، وهو الشبه، فالتحقيق أن يقال على التعليل هنا هو ١/٣٠٣
المناسبة، غير أن السبر عين دليل الوصف، فالسبر إذن شرط، لا دليل، وكذلك في

سائر المسالك النظرية، فليس مسلكاً بنفسه، بل هو شرط المسالك النظرية. وقد حكى عن قوم من الأصوليين في الدوران أنه شرط للعلة لا تثبت مع دليل عليها[1]، وهو يتمشى مع ما ذكرناه في السبر، وهو الصحيح. انتهى.

وقد جزم الغزالي في «المستصفى» بأنه إذا استقام لم يحتج إلى مناسبة، ونازعه شارحه العبدري أيضاً، لاعتقاده بأن السبر ليس من مسائل العلة، وإنما هو خادم للوصف المناسب، أي به يتقيد الوصف المناسب المختلط بغيره.

وقال الأبياري في «شرح البرهان»: السبر يرجع إلى اختبار في أوصاف المحل وضبطها، والتقسيم يرجع إلى إبطال ما يظهر ابطاله فيها، فإذن لا يكون من الأدلة بحال. وإنما تسامح الأصوليون بذلك لأن المراد بالدليل هو الذي دل على أن العلة في جملة الأوصاف، والدليل الثاني دل على التعيين. وإلا فالسبر والتقسيم ليس هو دليلاً قال: ولابد فيه من ثلاثة أمور: إحداها: أن يتبين المطلوب في الجملة: وثانيها: سبر خاص. وثالثها: إبطال ماعدا المختار. فإن كانت هذه معلومة حصل العلم بالمطلوب وإلا فلا، بل تحصل غلبة الظن. ثم إن كان الموضع مما يكتفى فيه بغلبة الظن اكتفي به وإلا فلا قال: وهذا لا يتصور فيه خلاف وليس كما قال.

وقال ابن المنير في «شرحه»: زعم بعض المتأخرين أن السبر إذا دار بين النفي والإثبات فهو التقسيم، وعليه المعوَّل في العقليات، وإلا فهو السبر، وليس كما زعم، بل السبر والتقسيم متغايران متلازمان في الدلالة في العقليات وفي الفقهيات سواء دارت القسمة بين النفي والإثبات أم لا. فالسبر إذن في العقليات: اختبار المقدرات لينظر أيها الحق. والتقسيم أن يقسم الصحة والبطلان بينها فيعتبر ما هو العلة، ويلغي ما ليس بعلة. وقد بان لك بهذا أن الدليل ليس نفس السبر والتقسيم، وإنما الدليل هو الذي أوجب إضافة العلية إلى العلة، وهو الإجماع على أن أحد الأوصاف علة مع دليل إلغاء سائر الأوصاف إلا المبقى فيتعين، وتقرير الإجماع على أن أحد الأوصاف علةً الاستقراءُ من سبر الأولين فإنهم عللوا الأحكام بجملتها، أو عللوا أكثرها، والأكثرية ملحقة بالعموم، وحكموا بأن العلة لا تعدو أوصاف المحل، فيجب إلحاق كل صورة بالعام أو بالأغلب. وتقرير إبطال ماعدا

(1) كذا في جميع الأصول.

المبقى يكون بأدلة الإبطال، كبيان أن الأوصاف طردية، أو لا مناسبة فيها، أو يقول: بحثت فلم تظهر لي مناسبة قال: وفي الاكتفاء بالثاني إشكال، فإن المبقى لم تظهر مناسبته أيضاً، وإلا بطلت فائدة السبر وخصوصيته. وكبيان الإلغاء في الأوصاف لوجود الحكم في غير محل النزاع بالمبقى منفرداً عن غيره من الأوصاف، فيندفع احتمال أن يكون المبقى جزء علة مع بقية الأوصاف.

(قال): ومن الأسئلة العاصمة لمسلك السبر والتقسيم أن المبقى لا يخلو في نفس الأمر أن يكون مناسباً، أو شبهاً، أو طرداً خالياً، لأنه إما أن يشتمل على مصلحة أو لا، فإن اشتمل على مصلحة فإما أن تكون منضبطة للفهم، أو كلية لا تنضبط. فالأول: المناسب، والثاني: الشبه. وإن لم يشتمل على مصلحة أصلاً فهو الطرد المردود. فإن كان ثَمَّ مناسبة أو شبه لَغَا السبر والتقسيم. فإن كان عَرِيّاً عن المناسبة قطعاً لم ينفع السبر والتقسيم أيضاً.

فإن قلت: ينفع في حمل النظر في المناسبة عن المجتهد. قلت: لا يحمل ذلك عنه، لأن المناسبة عندنا أمر وجودي مكشوف، حتى يقال: إنه ذوقي أو ضروري كالمحسوس، فالمجتهد إذاً يعلمه[1] إذا لم يذق فيه مصلحة منضبطة ولا غيرها أنه لا مناسب ولا شبه فتعين أنه طرد.

التنبيه الثاني:

نقل إمام الحرمين عن القاضي أن السبر والتقسيم من أقوى ما تثبت به العلل، واستشكله، ووجهه الأبياري بأن مثبت العلة بالمناسبة أو الشبه يكتفى منه في النظر بذلك وإن أمكن أن يبدي الخصم معارضاً راجحاً. وأما إذا أسند إلى السَّبْر والتقسيم فقد وفى الوظيفة من أول الأمر ولم يبق متوقعاً ظهور ما يقدح أو يضر، ونازعه ابن المنير وقال: نحن ندفع أصل كونه مسلكاً، فضلاً عن كونه متميزاً. وقوله سلف إبطال المعارضات غير مستقيم، لأنه وضع النظر في غير موضعه إذا لم يقدر على دفع المعارضات، وجعل ذلك كافياً في التصحيح فأين الدليل الذي ذبّ المعارضات عنه. وأما التمسك بالمناسبات فإنه وجه الدليل، وهي المعارضات

---

(١) كذا في جميع النسخ.

بالأصل، فإنا ما نلحق به من اشتغل بدفع المعارضات وقنع بذلك دليلاً.

التنبيه الثالث:

إن أبدى المعترض وصفاً زائداً لم يكلف ببيان صلاحيته للتعليل، ولا ينقطع المستدل بمجرد ذلك حتى يعجز عن إبطاله، بل له عدم اعتباره بطرق:

أحدها: بيان بقاء الحكم مع عدم الوصف المذكور في بعض الصور، كقولنا: يصح أمان العبد، لأنه عاقل مسلم غير متهم، كالحر. فيقول الحنفي: العلة ثَمّ وصف زائد، وهو الحرية، مفقود في العبد. فيقول المستدل: وصف الحرية ملغى في العبد المأذون له، فإن أمانه يصح باتفاق عدم الحرية فصار وصفاً لاغياً لا تأثير له في الحكم.

ثانيها: أن يبين كونه وصفاً طردياً ولو في ذلك الحكم، كقولنا: سرى العتق في الأمة، كالعبد، بجامع الرق، إذ لا علة غيره، فإن قال: في الأصل وصف زائد، وهو الذكورة المحصلة للكسب، فنقول: هو وصف لم يعتبره الشرع في باب العتق. وقد يتفقان على إبطال ماعدا وصفين فيكفي المستدل الترديد بينهما.

ثالثها: أن لا تظهر مناسبة المحذوف. وقد سبق الاكتفاء بقول المناظر: بحثت فلم أجد مناسبة، على أحد الرأيين. فإن ادعى المعترض أن الوصف المستبقى
٣٠٣/ب كذلك فليس للمستدل بيان مناسبته، لأنه / انتقال، ولكن يرجح سبره لموافقته لتعدية الحكم على سبر المعترض لعدمها، فإن التعدي أولى.

التنبيه الرابع:

تسم إلكيا السبر إلى ما يستعمل في القطعيات، وهو المفضي إلى اليقين بأن يكون حاصراً يقيناً، بالدور بين النفي والإثبات. (قال): وهو الملقّب بـ «برهان الخُلف» وكان العقل دالاً على أن الحق أحدهما، فإذا بان بطلان أحدهما تعين الثاني للصحة، فقد قام دليل الثاني على الخصوص ببطلان ضده، وإلى ما يستعمل في الظنيات، ولا يخلو إما أن يكون المقصود إثبات حكمه أو دليله.

والأول يكفي فيه انتهاء السبر إلى حد الظن، سواء كان في شيئين أو أشياء،

لأن الظن لا يختص بالنفي والإثبات، بل قد يقع بين شيئين متعاقبين، كقولنا: الإيلاء لا يخلو إما أن يوجب التوقف عند انقضاء المدة أو البينونة، فلما قام الدليل على أن مضي المدة لا يوجب البينونة دل على أنه يوجب التوقف، إذ لا حكم بينهما. ثم طريق إبطال أحدهما بيِّن. ومسألة اتفاق العلماء على قولين تقتضي أن الحكم لا يخرج عنهما، فإذا بطل أحدهما ثبت الآخر.

والثاني ماعلم أن بطلان دليل الحكم دليل على صحة العلل، إلا أن يتفق على كونه معلَّلاً ثم يسبر ما عدا العلة التي يذهب إليها ويبطله فتصح علته، وعند ذلك لا يشترط الدليل عليه، بل يكفي ذكر مجرد الوصف. وقيل: إذا لم يكن مقطوعاً به فلابد من النظر إلى تلك العلة فعساها تبطل هذا فينظر في غيرها. وهذا بعيد فإن السبر لا يفيد على هذا التقدير. ومقصودنا أن الظن يحصل عند ذلك بمجرد السبر، وإذا بطل ذلك فقد ظن قوم أن هذا يعسر وجوده ولا بُعد عندنا في تقديره فإن العلماء يتفقون على تعليل الرِّبا، وإذا ثبت بالسبر غير الطعم والكيل ثبت ما بقي.

التنبيه الخامس:

السبر بالبحث وعدم العثور يدخل في جميع المسالك الاجتهادية، ولا خصوص له بما نحن فيه.

مسألة

قال ابن القطان: اختلف أصحابنا فيما إذا كان في المسألة علل ففسدت جميعها إلا واحدة، هل يكون فسادها دليلاً على صحة هذه؟ فقيل: لا حتى يقوم دليل على صحتها. وقيل: نعم، لأنه ثبت أنه لابد من أن تكون إحدى العلل صحيحة، فإذا بطل ما عداها وقد علمنا أن الحق لا يخرج عنها ثبت أن تلك صحيحة، ونصره ابن القطان.

مسألة

يلتحق بالسبر قولهم: حكم حادث فلابد له من سبب حادث، ولا حادث إلا

هذا فيتعين إسناده، وهو معنى قول أصحابنا: الأصل في كل حادث تقديره بأقرب زمن إلا أن فيما سبق سبراً في جميع أوصاف المحل، وهذا في الأوصاف الحادثة خاصة. وقد قيل: على هذه الطريقة لا يلزم من أن يكون الحكم حادثاً أن يكون سببه حادثاً، بل قد يكون الحكم حادثاً وسببه متقدماً، كإباحة الوطء في الزوجة عند عدم الحيض وانقطاعه، فإنه يستند إلى عقد النكاح المتقدم. وكذا تحريم الميتة عند زوال الضرورة مستند إلى السبب الأول. وأمثلته كثيرة، فالسِرُّ فيه أن الحكم تارة ينتفي لانتفاء المقتضي بكماله، أو لانتفاء جزء من أجزائه، وتارة ينتفي لفوات شرط أو وجود مانع، فإذا كان انتفاء الحكم لانتفاء المقتضي بحاله فحدوث الحكم لا يكون إلا لانتفاء سببه، وإذا كان الانتفاء لغير ذلك، فحدوث الحكم لا يكون لحدوث سببه، بل يكون لحدوث جزء السبب، أو لحدوث الشرط، أو لانتفاء المانع. وجوابه: أنا لو قدرنا حدوث الحكم مع تقدم سببه كان ذلك على خلاف الأصل، لأن الأصل المقدر أن ثبوت السبب يلزم منه ثبوت الحكم، ولهذا صح الاستدلال بثبوت السبب على ثبوت الحكم.

المَسْلك السَابع

الشَّبَه

ويسميه بعض الفقهاء «الاستدلال بالشيء على مثله» وهو عام أريد به خاص، إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس، لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيهاً بالأصل، بجامع بينهما. إلا أن الأصوليين اصطلحوا على تخصيص هذا الاسم بنوع من الأقيسة، وهو من أهم ما يجب الاعتناء به. والفرق بينه وبين الطرد، ولهذا قال الأبياري: لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه. وفيه مقامان:

[المقام] الأول: في تعريفه

وقد اختلفوا، فقال إمام الحرمين: لا يمكن تحديده. والصحيح إمكانه.

واختلفوا فيه فقيل: هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على الحكمة المفضية للحكم من غير تعيين. كقول الشافعي في النية في الوضوء والتيمم: طهارتان فأنّى تفترقان، قاله الخوارزمي في «الكافي». قال: ففي القياس المعنوي تعيين المعنى المؤثر المناسب لثبوت الحكم، وفي قياس الشبه لا تعيين، بل الجمع بينهما بوصف يوهم المناسب. وأما الطرد فهو الجمع بينهما بمجرد الطرد، وهو السلامة عن النقض. ونحوه قوله في «المستصفى»: الشبه لابد أن يزيد على الطرد بمناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم، وإن لم يناسب الحكم بأن يقرر بأن لله في كل حكم سرّاً، وهو مصلحة مناسبة للحكم لم نطلع على عين تلك العلة ولكن نطلع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة قال: وإن لم يريدوا بقياس الشبه هذا فلا أدري ما أرادوا به وبماذا فصلوه من الطرد المحض.

والحاصل أن الشبهي والطردي يجتمعان في عدم الظهور المناسب، ويتخالفان في أن الطردي عهد من الشارع عدم الالتفات إليه، وسمي شبهاً لأنه باعتبار عدم الوقوف على المناسبة يجزم المجتهد بعدم مناسبته، ومن حيث اعتبار الشرع له في بعض الصور يشبه المناسب، فهو بين المناسب والطردي.

وقال إمام الحرمين: يتعذر حد الشبه بأن يقول هو يقرب الأصل من الفرع ويمتاز عن الطرد أنه يغلب على الظن الاشتراك في الحكمة، والطرد لا يغلبه على الظن، ومن خواص الطرد أنه يعلق نقيض الحكم عليه بقوله: طهارة بالماء فلا تفتقر إلى النية، كإزالة النجاسة، فيقال: طهارة ما تفتقر إلى النية. وفيه نظر، لأنه لابد من مقيس عليه، وهو التيمم، وقوله: طهارة بالماء ليس بجامع بين الأصل والفرع.

وهذا الذي قاله الإمام والغزالي أصله كلام القاضي أبي بكر، فإنه فسر قياس / ١/٣٠٤
الدلالة المورد على بعض تعريفات القياس، وهو الجمع بين الفرع والأصل بما لا يناسب، ولكن يستلزم المناسب، فيقال: إنه الوصف المقارن للحكم الثابت له بالتبع وبالالتزام دون الذات، كالطهارة لاشتراط النية، فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية، لكن تناسبها من حيث إنها عبادة، والعبادة مناسبة

لاشتراط النية، أما ما يناسب بالذات فهو المناسب، أو لا يناسب مطلقاً فهو الطردي، فالشبه حينئذ منزلة بين المناسبة والطردي، فلهذا سمي «شبهاً». هكذا قال الآمدي والرازي. وحكى الأبياري في «شرح البرهان» عن القاضي أنه ما يوهم الاشتمال على وصف مُخيل. ثم قال: وفيه نظر من جهة أن الخصم قد ينازع في إيهام الاشتمال على مُخيل إما حقاً، أو عناداً، ولا يمكن التقرير عليه. وقال بعد ذلك: إن ما اختاره الغزالي هو خلاصة كلام القاضي حيث قال: هو الذي يوهم الاشتراك في محل.

قلت: وهو ظاهر كلام الغزالي في «الشفاء» وعليه اقتصر صاحب «العنوان» فيه. والذي في «مختصر التقريب» من كلام القاضي أن قياس الشبه هو إلحاق فرع بأصل لكثرة إشباهه بالأصل في الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع بها الأصل علة حكم الأصل. وقيل: الشبه هو الذي لا يكون مناسباً للحكم، ولكن عرف اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب، وذلك لأنه يظن أنه لا يعتبر في ذلك الحكم لعدم مناسبته له، فيظن أنه يمكن اعتباره في ذلك الحكم لتأثير جنسه في جنس ذلك الحكم. واختاره الرازي في «الرسالة البهائية»، كإيجاب المهر بالخلوة، فإنه لا يناسب وجوبه، لأنه في مقابلة الوطء، إلا أن جنس هذا الوصف، وهو كون الخلوة مظنة الوطء، يعتبر في جنس الوجوب، وهو الحكم بتحريم الخلوة بالأجنبية.

وقيل: هو الذي لا تثبت مناسبته إلا بدليل، حكاه ابن الحاجب، وجعله والذي قبله مفرعاً على أن الشبه غير مستقل بالعلية، بل يحتاج إلى مسلك آخر، وأحسن ابن السمعاني فقال: قياس المعنى تحقيق، والشَّبَه تقريب، والطرد تحكم (ثم قال): قياس المعنى: ما يناسب الحكم ويستدعيه ويؤثر فيه، والطرد عكسه، والشبه أن يكون فرع يجاذبه أصلان فيلحق بأحدهما بنوع شبه مقرب، أي يقرب الفرع من الأصل في الحكم المطلوب من غير تعرض لبيان المعنى (انتهى). وقيل: هو الذي يلائم الأوصاف التي عهد من الشارع إناطة الحكم بها. وقال إمام الحرمين: إن الناظر إذا فقد المعنى نظر في الأشباه، وهو أوسع الأبواب، وذلك لأن

الشبه ينقدح عند إمكان المعنى وعند عدم فهمه، ولا يتحتم الأشباه في التعبدات الجامدة. وفرق بين الشبه والطرد بأن الطرد نسبة ثبوت الحكم إليه ونفيه على السواء. والشبه نسبة الثبوت مترجحة على النفي فافترقا.

وقال ابنْ المنير: اضطرب رأي الأمام في حدّه فقال مرة: هو المشير إلى معنى كلي لا يتحرر التعبير عنه. وقال مرة: هوالذي يناسب تشابه الفرع والأصل في أي حكم كان، لا في حكم معين، حتى لو نسبنا وجود الحكم المعين إليه لكان على حد نسبة عدمه إليه. وقال ابن رحال: فسره أكثر الأصوليين بما لا تثبت نسبته إلا بدليل منفصل عنه: وقيل: ما يوهم المناسبة من غير تحقيق، وهما متقاربان. وقال القاضي: ما يوهم الاجتماع في مُخيل، وهذا التفسير أليق بالمظنة لا بالشبه، لأنه مناسب في نفسه.

وقال القرطبي في «أصوله»: قد تسامح علماؤنا في جعل الشبه من مسالك العلة، فإن البحث فيه نظر في تيقن العلة لا في ذاتها. وكذلك نفي الفارق. وقد اختلفت عباراتهم فيه، وحاصلها يرجع إلى عبارتين:

إحداهما: أنه هو الذي يكون الفرع فيه دائراً بين أصلين فأكثر لتعارض الأشباه فيه، فيلحق بأولاها، كالعبد المتلف فإنه آدمي ومال، ولاشك أنه مضمون بالقيمة، لكن هل تؤخذ قيمته بالغة ما بلغت ولو زادت على دية الحر، وهو مذهب الشافعي ومالك، تغليباً لحكم المالية، أو لا تؤخذ قيمة زيادة على دية الحر تغليباً لحكم الآدمية وهو مذهب أبي حنيفة. وسمى الشافعي هذا قياس غلبة الأشباه. قال: وهذا لا ينبغي أن يخص باسم الشبه، لأنه قياس علة مناسب غير أنه تعارض فيه العلل، فهو من باب المعارضة في الفرع ولا خلاف في هذا بعد، ولا مشاحة في الاسم بعد فهم المعنى.

الثانية: أنه الوصف الذي يظن به صلاحيته للمناسبة من جهة ذاته، فخرج منه المناسب بأنه معلوم المناسبة، والطردي لأنه معلوم نفيها. واحترزنا بقولنا «من جهة ذاته» عن المظنة، فإنها لا تناسب بذاتها، بل ما اشتملت عليه. وهذا معنى ما قاله القاضي أبو بكر وجرى عليه الجمهور، وهو المفهوم من قول الشافعي في

الوضوء: طهارتان فكيف تفترقان؟! يعني: في نفي اشتراط النية، لكنا إذا تأملنا وجدنا لقول الشافعي طهارة حكمية من دون العلل مالا نجد من قول الحنفي: طهارة بالماء. وذلك راجع إلى قوله «حكمية» يصلح للمناسبة، ولم ينكشف لنا، ولم نقدر على القطع بكونه عرياً عنها، وليس كذلك طهارة ما، فإنه لا مناسب ولا صالح. ومثله أيضاً قول الشافعية: طهارة موجبها في غير محل موجبها، فشرط فيها النية كالتيمم. وهذا أصح ما قيل في الشبه. انتهى.

هذا ما يتعلق بتعريفه.

المقام الثاني: في حكمه

ولا يصار إليه مع إمكان قياس القلة بالإجماع، كما ذكره القاضي وغيره. وإنما الكلام فيه إذا تعذرت. وقد اختلفوا فيه على مذاهب:

أحدها: أنه حجة، وحكاه القرطبي عن أصحابنا وأصحابهم. وقال شارح «العنوان» أنه قول أكثر الفقهاء. وقال في «القواطع»: إنه ظاهر مذهب الشافعي. وقد أشار إلى الاحتجاج به في مواضع من كتبه، منها قوله في إيجاب النية في الوضوء كالتيمم: طهارتان فكيف تفترقان. وتابعه على ذلك أكثر الأصحاب. وقال
٤٣٠/ب الشافعي في أواخر «الأم» في باب اجتهاد الحاكم: والقياس قياسان: أحدهما: أن يكون في معنى الأصل، فذاك الذي لا يحل لأحد خلافه. والثاني أن يشبه الشيء بالشيء من أصل، ويشبه من أصل غيره. ثم قال: وموضع الصواب عندنا في ذلك أن ينظر: فأيهما كان أولى بشبهه صِير إليه، فإن اشتبه أحدهما في خصلتين، والآخر في خصلة ألحقه بالذي أشبه في خصلتين. انتهى.

حكى هذا النصَّ الأصحاب في كتبهم، والماوردي والروياني وابن السمعاني. قال: واختلف أصحابنا في ذلك فقال بعضهم: إن قوله هذا يدل على أنه حكم بكثرة الأشباه من غير أن يجعلها علة لحكم. وقال بعضهم: إنما حكم بترجيح إحدى العلتين في الفرع بكثرة الشبه. وقال الروياني في «البحر»: وقول الشافعي «فموضع الصواب...» إلى آخره، يريد إذا كانت كل خصلة علة مستقلة بنفسها مستغنية عن صاحبتها مثل الأخ يتردد بين أن يكون كالأب، وبين أن يكون كابن

العم، وهو يشبه الأب من وجه وهو محرم له بالقرابة، ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة من قبول الشهادة، وسقوط النفقة، وجريان القصاص من الطرفين معهما، وجريان حد القذف، فإلحاقه بابن العم حتى لا يعتق عليه إذا ملكه أولى. ونقل الغزالي في «شفاء الغليل» عن الشافعي وأبي حنيفة ومالك القول بالشبه بطريق تمسكهم به. قال في «المستصفى»: ولعل أكثر أقيسة الفقهاء قياس الشبه. قال: ومنه قول الشافعي: طهارتان فأنى تفترقان؟! فإنه يوهم الاجتماع في مناسب، وهو مأخذ الشبه وإن لم يطلع على ذلك المناسب. وقول أبي حنيفة: مسح الرأس لا يتكرر ولأنه مسح لا يتكرر، قياساً على الخف. وقال الخوارزمي في «الكافي»: قياس الشبه عندنا حجة، فإن القياس المعنوي إنما صار حجة لأنه يفيد غلبة الظن، والشبه يفيدها أيضاً. ومن أنكرها في الشبه كان منكرها في قياس المعنى. انتهى.

وقد أنكر جماعة نسبة القول بالشبه إلى الشافعي. منهم أبو إسحاق المروزي، ونقل عنه أنه قال: ليس بحجة، كما حكاه ابن السمعاني. وقال القاضي أبو بكر: لا يكاد يصح القول بالشبه عن الشافعي مع علو رتبته في الأصول. وكذلك قال الشيخ في «اللمع» أن كلام الشافعي متأوَّل محمول على قياس العلة، فإنه يرجح بكثرة الأشباه ويجوز ترجيح العلل بكثرة الأشباه. قلت: وعبارة الشافعي رحمه الله في «الرسالة»: أن يكون الله ورسوله حرّم الشيء منصوصاً، أو أحل لمعنىً، فإذا وجدنا ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة أحللناه أو حرمناه، لأنه في معنى الحلال والحرام. أو نجد الشيء يشبه منه الشيء من غيره ولا نجد شيئاً أقرب منه شبهاً من أحدهما فنلحقه بأولى الأشياء شبهاً به، كما قلنا في الصيد. انتهى. وقال في موضع آخر: القياس على قسمين: أحدهما: أن يكون الشيء في معنى الأصل ولا يختلف القياس فيه. والثاني: أن يكون الشيء له الأصول أشباهاً(١) بذلك، فيلتحق بأولاها به وأكثرها شبهاً به. وقد يختلف القائسون في هذا انتهى.

---

(١) كذا في جميع النسخ.

المذهب الثاني: أنه ليس بحجة. قال ابن السمعاني: وبه قال أكثر الحنفية، وإليه ذهب من ادعى التحقيق منهم، وصار إليه أبو زيد ومن تبعه، وذهب إليه أيضاً أبو بكر والأستاذ أبو منصور البغدادي انتهى. وإليه ذهب أبو إسحاق المروزي والشيرازي والقاضي أبو الطيب، كما نقل في «البحر»، وأبوبكر الصيرفي والقاضي ابن الباقلاني، لكن هو عند القاضي أبي الطيب والشيخ أبي إسحاق صالح لأن يُرجَّح به، وبه جزم القاضي أبو بكر في باب «ترجيح العلل» من كتاب «التقريب». وقال الكيا: وربما تردد القاضي أبو بكر في تصانيفه في إبطال الشبه فقال: إن لم يبين مستند ظنه كان متحكماً، وإن بين كان مخيلاً. وربما قال: الإشباه لابد وأن يستند إلى معني كلي. قال: وقد بينا تصورها لا على هذا الوجه.

ثم اختلف القائلون بحجيته في أنه بماذا يعتبر، على مذاهب:

أحدها: اعتباره مطلقاً.

والثاني: بشرط ذهاب الصورة إلى الحكم في واقعة لا يوجد منها إلا الوصف الشبهي.

والثالث: بشرط أن يجتذب الفرعَ أصلان، وليس أصل سواهما، فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه. حكاه القاضي، وهو ظاهر نص الشافعي السابق.

والرابع: بشرط أن لا يثبت للحكم علة بعينه، وإلا كان الرجوع إليها أولى من الرجوع إلى أشباه وصفات لم يتعين كونها علة للحكم. حكاه القاضي وقال: إنه راجع إلى الذي قبله.

ثم اختلفوا في الأشباه التي يغلب بها، على مذاهب:

أحدها: المعتبر المشابهة في الحكم فقط دون الصورة، وحكاه الرازي والبيضاوي عن الشافعي، ولهذا ألحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل، بجامع أن كلاً منهما يباع ويشترى. وحكاه ابن السمعاني عن أصحابنا، كوطء الشبهة مردود إلى النكاح في شرط الحد، ووجوب المهر بشبهة، بالوطء في النكاح في الأحكام.

والثاني: اعتبار المشابهة في الصورة، كقياس الخيل على البغال والحمير وسقوط الزكاة بصورة شبه، أو كقياس الخيل على البغال والحمير في حرمة اللحم لقول القائل: ذو حافر أهلي، حكاه ابن السمعاني عن بعضهم معتلاً بوجود الشبه قال: وإذا جاز تعليل الأصل بصفة من ذاته جاز تعليله بصفة من صفاته، ولأن العلل أمارات، فيجوز أن يكون الشبه في الصورة أمارة على الحكم، كما يجوز أن يكون الشبه في المعنى أو في الحكم أمارة على الحكم. قال: وهذا ليس بصحيح، إنما الصحيح أن مجرد الشبه في الصورة لا يجوز التعليل به، لأن التعليل ما كان لها(1) تأثير في الحكم وليس هو مما يفيد قوة في الظن حتى يوجب حكماً. انتهى.

وقال الأستاذ أبو منصور: ذهب قوم من أهل البدع إلى اعتبار المشابهة في الصورة، وهو قول الأصم، ولهذا زعم أن ترك الجلسة الأخيرة من الصلاة لا يضر، كالجلسة الأولى. ولا يعتد بخلافه. وهذا ما نقله الإمام في «البرهان» عن
١/٣٠٥ أبي حنيفة وعن أحمد أيضاً في إلحاقه الجلوس الأول بالثاني / في الوجوب. واختار الكيا اعتبار الشبه في الصورة إذا دل دليل على اعتباره، كالمعتبر في جزاء الصيد قال: وهذا أضعف الأنواع إذ لا يعرف له نظير. قال: وأما الشبه في الحكم، وهو دلالة الحكم على الحكم فقط، كقول الشافعي: العبد أشبه بالحر في القصاص والكفارة للحرمة، وتحمّل العقل مثله. فإن أوجب لاحترام المحل والشبه في المقصود، كاعتبار خيار الشرط بخيار العيب إذا ثبت استواؤهما في المقصود، وهو دفع الغبن فمعتبران.

واعلم أن الشافعي اعتبر الشبه في مواضع:

(منها) إلحاق الهرة الوحشية بالإنسية على الصحيح، دون الحمر الوحشية، لاختلاف ألوان الوحشية كالأهلية، بخلاف الحمر الوحشية فإنها ألوانها متحدة دون الحمر الأهلية فإن ألوانها مختلفة.

و(منها) حيوانات البحر: الصحيح حل أكلها مطلقاً. وقيل: ما أكل شبهه من البر أكل شبهه من البحر، فصاحب هذا الوجه اعتبر الشبه الصوري. وعلى هذا

(١) كذا في جميع النسخ ويُحمل على كون ارادة (العلة) أو (العلل).

فقال البغوي وابن الصباغ وغيرهما: حمار البحر لا يؤكل، فألحقوه بشبه الحمار الأهلي دون الوحشي. وفيه نظر، فإنه لا نزاع في أن الأصل في حيوان البحر الحل.

و(منها) جزاء الصيد، كإيجاب البقرة الإنسية في الوحشية.

و(منها) إقراض الحيوان، ففي ردّ بدله وجهان أشبههما بالحديث المثل، والقياس القيمة.

و(منها) السلت، وهو يشابه الحنطة في صورته والشعير بطبعه، فهل يلحق بالحنطة أو الشعير أو هو جنس مستقل؟ أوجه.

و(منها) إذا كان الربوي لا يكال ولا يوزن، فيعتبر بأقرب الأشياء شبهاً به على أحد الأوجه، وقس على هذا نظائره.

والثالث: اعتباره في الحكم ثم الأشباه الراجعة إلى الصورة.

والرابع: اعتباره فيهما على حد سواء. حكاه القاضي.

والخامس: اعتبار حصول المشابهة فيما غلب على الظن أنه مناط الحكم، بأن يظن أنه مستلزِم لعلة الحكم، أو علة للحكم. فمتى كان كذلك صح القياس، سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى. وهو قول الإمام الرازي، وحكاه القاضي في «التقريب» عن ابن سريج (قال): وكان ينكر القياس على شبَه لم يتعين كونه علة للحكم، إما تعيناً لا احتمال فيه ولا يسوغ لأحد خلافه، أو تعيناً ظاهراً وإن أمكن أن تكون العلة غيره قال: وكذلك كان يقول أبو بكر الصيرفي وأبطل القياس على غير علة، وذكر أن أبا بكر القفال قال بالحكم بغلبة الأشباه، وزعم أن الأشباه تنظم الأصل والفرع وإن لم تكن أوصاف علة حكم الأصل فإنها علة حكم الفرع، لأن ما زاد عليها في حكم المعدوم، وشبه ذلك بغلبة الماء على المائع الطاهر أو النجس، فجعل ما اختلط وغلب عليه في حكم المعدوم، وهذا تصريح منه بأنه يحكم في الفرع بحكم الأصل لمشاركته فيما ليس بعلة للحكم في الأصل. وهو عجيب، إذ كيف يجب رد الفرع على الأصل فيما ليس علة فيه.

والسادس: أن لا يوجد شيء لشبه به منه، وهو قول القاضي أبي حامد المروروذي.

المذهب الثالث: في أصل المسألة: إن تمسك به الناظر، أي المجتهد، كان حجة في حقه إن حصل غلبة الظن، وإلا فلا. وأما المناظر فيقبل منه مطلقاً، واختاره في «المستصفى». وقد نص في «القواطع» القول بقياس الشبه وبين أنه يفيد غلبة الظن وقال: لا ينكره إلا معاند.

(ثم قال): والحاصل أن التأثير لابد منه، إلا أن التأثير قد يكون بمعنىً، وقد يكون بحكم، وقد يكون بغلبة شبه، فإنه رُبَّ شبهٍ أقوى من شبه آخر، وأولى بتعليق الحكم به، لقوة أمارته، والشبه يعارضه شبه آخر، وربما ظهر فضل قوة أحدهما على الآخر، وربما يخفى. ويجوز رجوع الشبهين إلى أصل واحد، ويجوز إلى أصلين، فلا بد من قوة نظر المجتهد في هذه المواضع. وكذا قال القاضي أبو حامد المروري في «أصوله»: إنا لا نعني بقياس الشبه أن يشبه الشيء بالشيء من وجه أو أكثر من وجه، لأنه ليس في العالم شيء إلا وهو يشبه شيئاً آخر من وجه أو أكثر من وجه، لكن يعتبر أن لا يوجد شيء أشبه به منه، فلا يوجد شيء من الوضوء بالتيمم، وكذا القصاص في الطرف بالقصاص في النفس، أو على العكس.

وهذا لأن إلحاق الشيء بنظائره وإدخاله في سلكه أصل عظيم، فإذا لم يكن شيء أشبه منه به لم يكن بد من إلحاقه به. قال: وهذا الذي قاله القاضي أبو حامد تنزيه حسن وهو عائد إلى ما ذكرناه. قال: وينبغي الاعتناء أولاً بالمعاني، فإن تعذرت وأعوزت فحينئذ ينبغي الرجوع إلى قياس الشبه على الطريقة السابقة فلا بأس بذلك. انتهى. وهذا الذي قاله محل وفاق بين القائلين بقياس الشبه في أنه لا يُرجع إليه إلا عند تَعذّر قياس العلة، وهو في الحقيقة قول من قال: إنه لا يُرجع إليه إلا عند الضرورة.

وقال الكيا: شرطوا لقياس الشبه شروطاً:

منها: أن يلوح في الأصل المردود إليه معنى، فإنه إذا كان كذلك يقطع نظام الشبه، وغاية من يدعي الشبه إيهام اجتماع الفرع والأصل في مقصود الشارع، فإذا لاح في الأصل معنى انقطاع نظام الجمع. قال: هكذا أطلقوه، وإنما يستقيم

إذا لاح في أحدهما معنى جزئي وفقد في الثاني، أما إذا كان استناد الأصل إلى معنى كلي لا يتصور اطراده في آحاد الصور ولكن القياس سبق لإبانة المحل، فتعليل الأصل لا يضر في مثله، على ما قدمناه، وقد ضرب الشافعي له مثالاً فقال: بدا[1] عليه بيمين المدعي في القسامة في القصة المشهورة، فكان فيه خيال اللوث، فاختصها بتلك الصورة وإن كانت المشابهة بين الدعويين حالة اللوث وحالة عدمها ظاهرة، ولكن أمكن فهم تخصيص الحكم بتلك الصورة، أما عند اللوث فلا يعتبر به غير تلك الحالة، وهذا بيِّن.

ومنها: أن الشبه إذا لاح كان من ضرورته أن يكون الأصل مبطلاً معاني الخصم، فإنه لا يكون خاصاً إلا على هذا الوجه، ولا يكون للخصم في مقابلته إلا معنى عام بنهي[1] من الأصل نقضاً له.

وله نظائر: (منها) أن التيمم إذا صار أصلاً فالمعنى الذي يتعلق به منقوض بالتيمم، وهو أن الوضوء ليس مقصوداً فلم يكن عبادة. (انتهى).

وقد أكثر أصحابنا في الاحتجاج لقياس الشبه. وأصح ما ذكروه مسالك:

٣٠٥/ب أحدها: أنه عليه الصلاة والسلام نبّه عليه في قوله: (لعل عرقاً نزعه) / ووجهه أن النبي ﷺ شبه حال هذا السائل في نزع العرق من أصوله بنزع العرق من أصول النحل.

وثانيها: أن قياس المعنى إنما صير إليه لإفادته الظن، وهذا يفيده، فوجب القول به. واعترض الأبياري:

أولاً: بأنه قياس المعنى في الأصول فلا يسمع.

وثانياً: بمنع إفادة الظن.

وثالثاً: أنه لم تخل واقعة من حكم، قالوا: ومن مارس مسائل الفقه وترقّى عن رتبة البادئ فيها علم أن المعنى المخيل لا يعم المسائل، وكثير من أصول الشرع تخلو من المعاني خصوصاً في العبادات وهيئاتها والسياسات ومقاديرها، وشرائط

---

(١) كذا في جميع النسخ.

المناكحات والمعاملات. . إلى قياس الشبه، ولا يلزمنا الطرد لأنا في غنية عنه إذ هو منسحب على جميع الحوادث، فلم يكن من داع إليه، فوضح أن القول بالشبه عن محل الضرورة، ولولا الضرورات لما شرع أصل القياس.

تنبيهات

الأول:

بنى القاضي الخلاف في قياس الشبه على أن المصيب واحد أو كل مجتهد؟ فإن قلت: المصيب واحدٌ فالأولى بك إبطال قياس الشبه، وإن قلت بتصويبهم، فلو غلب على ظن المجتهد حكم من قضية اعتبار الشبه فهو مأمور به قطعاً، ووافقه إمام الحرمين على البناء على هذا الأصل على تقرير ثبوت كونها ظنية، لكن خالف في أن المسألة ظنية وقال: الأليق بما مهده من الأصول أن يقال؛ كل ما آل إلى إثبات دليل من الأدلة فيطلب فيه القطع، وربما يقول: إن المجتهد المتمسك بضرب من القياس إذا غلب على ظنه شيء وفي الحادثة نصٌّ لم يبلغه فهو مأمور قطعاً بما أدى إليه اجتهاده وإن كان القياس في مخالفه مردوداً.

الثاني:

قال الروياني في «البحر»: اعلم أن كثرة الأشباه إنما تقوي أحد جانبي القياس إذا أمكن إثبات الحكم بكل واحد من الأوصاف. فأما إذا لم يتم الحكم إلا لمجموع أوصاف حتى يرد بها إلى أصل، فيرد إلى أصل آخر بوصف واحد، فإن كان ذلك الوصف من جملة الأوصاف فتعلق الحكم بالوصف الواحد أولى، وإن كان وصفاً آخر سوى الأوصاف المجموعة فيها سواه، مثل علة الطُّعم في الربا أولى من علة القوت لأنه ما من قوت إلا وهو طعام، فكان من علل به علل الطعام وزيادة، وعلة «الطعام والكيل» مستويتان، فتقدم إحداهما على الآخر بالترجيح، وليس أحدهما داخلاً في جملة الآخر إذا كان الأصل المردود إليه واحداً غير أن أحد القياسين يرد الفرع إليه بوصف، والآخر يرده إليه بذلك الوصف وبغيره من الأوصاف، فضمُّها إليه بالوصف الواحد أولى.

الثالث:

هل يستعمل «الشبه» مرسلاً كما استعمل المناسب مرسلاً؟ قال الأبياري في «شرح البرهان»: هذا شيء غامض ولم أقف فيه على نص، ولو قيل به لم يبعد. انتهى. وقد صرح إمام الحرمين بالمنع منه، بخلاف المناسب، ورتب ذلك على أحد تفسيريه في الشبه وهو: أن يناسب تشابه الأصل والفرع مطلقاً، لا في حكم معين، فعلى هذا لا يتحقق الشبه إلا بأصل. وإن قلنا في تفسيره: ما يوهم مناسبةً للحكم الخاص أو ملاءمة لأوصافٍ نصّ الشارع عليها ولم تظهر مناسبتها. أو غير ذلك من التفاسير السابقة جاز استعماله مرسلاً.

المسلك الثامن

الدوران

ويعبِّر عنه الأقدمون بـ «الجَرَيان» وبـ «الطرد والعكس» وهو: أن يوجد الحكم عند وجود وصف ويرتفع عند ارتفاعه في صورة واحدة، كالتحريم مع السُّكْر في العصير، فإنه لمّا لم يكن مسكراً لم يكن حراماً، فلما حدث السُّكْر فيه وُجدت الحرمة ثم لما زال السُّكر بصيرورته خلاً زال التحريم، فدلّ على أن العلة «السُّكر».

وأما في صورتين، كوجوب الزكاة مع ملك نصاب قام في صورة أحد النقدين، وعدمه مع عدم شيء منها، كما في ثياب البذلة حيث لا تجب فيها الزكاة لفقد شيء مما ذكرناه. ومن أمثلته قوله على الصلاة والسلام في حديث ابن اللتبية حين استعمله النبي ﷺ على بعض أعماله، فجاء بهدايا لنفسه فقال: هذا لكم، وهذا لي، فخطب النبي ﷺ وقال: (ما بالُنا نستعمل أقواماً فيجيء أحدهم فيقول: هذا لكم وهذا لي، ألا جلس في بيت أبيه وأُمّه حتى تأتيه هديته إن كان صادقاً) وهذا إثبات العلة بالدوران، وهو ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف وانتفاؤه عند انتفائه.

واختلف الأصوليون في إفادة الدوران العلية على مذاهب:

أحدها: أنه يفيد القطع بالعِلّية، ونقل عن بعض المعتزلة وربما قيل: لا دليل فوقه، حكاه ابن السمعاني عن بعض أصحابنا.

والثاني: أنه يفيد ظنّ العِلّية بشرط عدم المزاحم، لأن العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها وإنما هي علامة منصوبة، فإذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظن كونه معرِّفاً له وينزل بمنزلة الوصف المومأ إليه بأن يكون علة وإن خلا عن المناسبة. وهو قول الجمهور، منهم (إمام الحرمين)، ونقله عن القاضي. وممن حكاه عن الأكثرين إلكيا.

وقال ابن السمعاني: وإليه ذهب كثير من أصحابنا. قال: ولأصحابنا العراقيين شغف به، وقال الهندي: إنه المختار، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أبي على بن أبي هريرة، وحكاه الشيخ أبو إسحاق عن أبي بكر الصيرفي. قال إمام الحرمين: ذهب كل من يُعزَى إلى الجدل إلى أنه أقوى ما تثبت به العلل. وذكر القاضي أبو الطيب الطبري أن هذا المسلك من أقوى المسالك وكاد يُدَّعى إفضاؤه إلى القطع. وإنما سميت هذا الشيخ لغشيانه مجلس القاضي مدة وإعلاقه طرفاً من كلامه، ومن عداه حياله.

قلت: والذي رأيته في «شرح الكفاية» للقاضي أبي الطيب ما لفظه: وأما الطرد فإنه شرط في صحتها، وليس بدليل على صحتها، ولا يجوز إذا اطرد معنى أن يحكم بصحته حتى يدل التأثير أو شهادة الأصول عليه. وكذا قال الشيخ أبو إسحاق في «التبصرة»: الطرد والجريان شرط في صحة العلة، وليس بدليل صحتها. وقيل: دليل على الصحة، وبه قال الصيرفي، وقال: إذا لم يرد بها نص ولا أصل دل على صحتها، وكذا قال ابن الصباغ: هو يدل على صحة العلة. وقال ابن برهان: الطرد عندنا شرط صحة العلة وليس دليلاً على صحتها. وذهب بعض القدماء منا ومن الحنفية إلى أنه دليل على صحتها. وقال ابن السمعاني:
١/٣٠٦ الاطراد ليس بدليل / لصحة العلة ولكن شرط لصحتها. وأما الانعكاس فليس بشرط لصحة العلة في قول أكثر الأصحاب، وهو قول جمهور الأصوليين من الفقهاء، وبه قال بعض المتكلمين قال: وذهب بعض أصحابنا إلى أن الانعكاس شرط، فإذا ثبت الحكم بوجود العلة ولم يرتفع بارتفاعها بطلت العلة، وهو قول بعض المعتزلة تعلقاً بالعلل العقلية، فإنه يجب انعكاسها، فكذلك السمعية. ولنا أن العلة منصوبة للإثبات فلا تدل على النفي.

والثالث: أنه لا يدل بمجرده لا قطعاً ولا ظنّاً. وهو اختيار الأستاذ أبي منصور وابن السمعاني والغزالي والشيخ أبي إسحاق واختاره الآمدي وابن الحاجب. وقال الشيخ أبو إسحاق في كتاب «الحدود» أنه قول المحصِّلين. قال إلكيا: وهو الذي يميل إليه القاضي، ونقله ابن برهان عنه أيضاً. واحتجوا بأنه قد وجد مع عدم

العِلّية فلا يكون دليلاً عليها. ألا ترى أن المعلول دائر مع العلة وجوداً وعدماً، مع أن المعلول ليس بعلة لعلته قطعاً، والجوهر والعرض متلازمان مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر اتفاقاً، والمتضايفان ـ كالأبوة والبنوة ـ متلازمانِ وجوداً وعدماً، مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر لوجوب تقدم العلة على المعلول ووجوب مصاحبة المتضايفين وإلا لما كانا متضايفين.

وقد ضُعِّف هذا القول، أعني تجويز أن تكون العلة أمراً وراء المذكور، فإن هذا لو صح لجرى في غيره من المسائل، كالإيماء ونحوه. ومن العجيب أن جماعة من القائلين بهذا المذهب اعترفوا بصحة السبر والتقسيم وإن لم تقترن به مناسبة، وهو راجع للطرد، فإن غايته أن الأوصاف المقارنة للحكم قام الدليل على خروج بعضها عن صلاحية التعليل، فعُلم صحة التعليل بالباقي، ولا تجد النصف الباقي سوى مقارنته الحكم في الوجود مع انتفاء الظفر بدليل انتفاء صلاحيته للتعليل، وذلك مجرد طرد لا عكس فيه، وإذا كان السبر والتقسيم لا يدل إلا على اقتران الحكم بالوصف وجوداً علم أن من أخذ به وأنكر الطرد والعكس كمن أخذ بالمقدمة الواحدة وأنكر دلالة المقدمتين، وكمن أخذ بالكثرة في الألف وأنكرها في الألفين.

التفريع :

إن اعتبرناه فشرط ابن القطان في صحته أن يصح اقتضاؤه من الأصل، كالشدة المطربة في الخمر.

قال: وكانِ بعض أصحابنا إذا لم تقم الدلالة على أن التحريم والتحليل كان لأجله لم يكنْ دالاً على صحة العِلّية، لأن العلية هي الموجبة للحكم، فلا يجوز أن يكون الفرع دالاً على الأصل. قال: وكان أبو بكر الصيرفي يقول: اختلف أصحابنا في الجَرَيان هل هو دالٌّ على صحة العلية أم لا؟ على مذاهب: أحدها: أنه دالٌّ عليها. والثاني: أنه بانفراده لا يكون علة حتى لا تدفعه

الأصول، فإن دفعته لم يكن علة. والثالث: أنه علة حتى يقوم دليل على صحته. قال: ولا فرق بين الأول والثاني.

وقال غيره: إنه يفيد ظن علية المدار للدائر بشروط ثلاثة:

الأول: أن لا يكون المدار مقطوعاً بعدم عِلّيته، كالرائحة الفائحة للخمر، فإنا نقطع بأنها ليست علة للحرمة.

الثاني: أن يكون المدار متقدماً على الدائر، بحيث أن يقال: وجد الدائر فحينئذ لا يرد دوران المتضايفين ولا دوران الوصف مع الحكم، لأن أحد المتضايفين ليس مقدماً على الآخر، ولا الحكم على الوصف.

الثالث: أن لا يقطع بوجود مزاحم يلزم من كون المدار علةً إلغاؤه بالكلية، فحينئذ لا يرد أجزاء العلة، لأنه وإن كان المعلول كما دار مع العلة دار مع كل جزء من أجزائها لكن الحكم بأي جزء كان يوجب إلغاء سائر الأجزاء، أو إلغاء المجموع بالكلية فيوجد لكل جزء مزاحم يمنع من الحكم بعليته، وهذا بخلاف المجموع، فإن كون المجموع علّةً ليس بموجب إلغاء الجزء بالكلية عن اعتبار الثاني، بل لكل جزء مدخل في التأثير.

وأما القائلون بعدم اعتباره فشرطوا شرطين:

أحدهما: أن يكون الوصف غير مناسب، فإنه متى كان مناسباً كانت العلة صحيحة من جهة المناسبة، صرح به الغزالي في «شفاء الغليل» وإلكيا وابن برهان وغيرهم. قلت: وأما من يدعي القطع فيه فالظاهر أنه يشترط ظهور المناسبة، ولا يكتفي بالدوران بمجرده، فإذا انضم المناسبة ارتقى إلى القطع. ثم قال إلكيا: والحق أن الأمارة لا تطّرد ولا تنعكس إلا إذا كانت اجتماع الفرع والأصل في مقصود خاص في حكم خاص، فإن الأحكام إذا تباعد ما حدّها لايتصور أن تكون الأمارة الواحدة جارية فيها على نسق الاطراد والانعكاس، كقول القائل في الطهارة: إنها وظيفة تُشطّر في وقت فافتقرت إلى النية، كالصلاة، فهذا لا يتصور انعكاسه، وقد تطّرد وتنعكس بعض الأمارات فإنها مجرى الحدود العقلية.

فالحاصل أن الاطراد والانعكاس من باب الأشباه الظاهرة ومن قبيل تنبيه الشرع على نصبه ضابطاً لخاصة فعلقت به. ومما يتنبه له أن ما يوجد الحكم بوجودها وينعدم بعدمها، كالإحصان، فليس بتعليل اتفاقاً من حيث إن الطرد والعكس إنما كان تعليلاً للإشعار باجتماع الفرع والأصل في معنى مؤثر أو مصلحة لا يعلمها إلا الله، فكان الاطراد من الشارع تنبيهاً على وجود معنى جملي اقتضى الاجتماع ولا يتحقق ذلك مع وجود المعنى الظاهر، فإن الإيهام لا ميزان له مع وجود المعنى المصرح به.

الثاني: أن يتجرد الوصف، فأما إذا انضم إليه سبر وتقسيم. قال في «المستصفى»: يكون حينئذ حجة، كما لو قال: هذا الحكم لابد [له] من علة، لأنه حدث بحدوث حادث، ولا حادث يمكن أن يعلل به إلا كذا وكذا، وقد بطل الكل إلا هذا فهو العلة. ومثل هذا السبر حجة في الطرد المحض، وإن لم ينضم إليه العكس.

فائدة:

الدور يستلزم المدار والدائر، فالمدار هو المدعى عِلّيته، كالقتل الموصوف، والدائر هو المدعى معلوليته كوجوب القصاص.

المَسلك التاسع

الطرد

وليس المراد به كون العلة لا تنتقض فذاك مقال العكس، بل المراد أن لا تكون علته مناسبة ولا مؤثرة. والفرق بينه وبين الدوران أن ذلك عبارة عن المقارنة وجوداً وعدماً. وهذا مقارن في الوجود دون العدم. وقال القاضي الحسين ـ فيما حكاه/ ٣٠٦/ب
البغوي عنه في تعليقه: الطرد شيء أحدثه المتأخرون، وهو حمل الفرع على الأصل بغير أوصاف الأصل من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير في إثبات الحكم، كقول بعض أصحابنا في نيةالوضوء. عبادة يبطلها الحدث وتُشطر بعذر السفر، فيشترط فيها النية كالصلاة، ولا تأثير للشَطْر بعذر السفر في إثبات النية. وكقول الحنفية في مس الذكر: معلّق منكوس، فلا ينتقض الوضوء بمسّه دليله الدبوس. أو قالوا: طويل مشقوق، فلا ينتقض بمسّه كالقلم والبوق. قال: وهذا سخف يتحاشى الطفل عن ذكره، فضلاً عن الفقيه. انتهى.

وقال ابن السمعاني: هو الذي لا يناسب الحكم ولا يُشعر به. وقال الإمام وأتباعه: هو الوصف الذي لا يكون مناسباً ولا مستلزماً للمناسب وإلا لم تكن حاجة إلى الطرد، ويكون الحكم حاصلاً معه في جميع صور حصوله غير صورة النزاع، فإن حصل في صورةالنزاع كان دوراناً. قال الهندي: هذا قول الأكثرين. ومنهم من قال: لا يشترط ذلك، بل يكفي في علية الوصف الطردي أن يكون الحكم مقارناً له ولو في صورة واحدة. والصحيح الأول.

وقد اختلفوا في كونه حجة، والقائلون بأن الطرد [و] العكس ليس بحجة، ففي كون الطرد ليس بحجة من طريق الأولى، فأما القائلون بحجية ذلك فقد اختلفوا في حجية الطرد، فذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة مطلقاً، وذهب بعضهم إلى أنه حجة مطلقاً، ومنهم من فصّل وقال بحجيته بالتفسير الأول دون

الثاني. والمعتبرون من النظار على أن التسمك به باطل، لأنه من باب الهذيان.

قال إمام الحرمين: وتناهى القاضي في تغليط من يعتقد ربط حكم الله عز وجل به، ونقله الكيا عن الأكثرين من الأصوليين، لأنه يجب تصحيح العلة في نفسها أولاً ثم تعليق الحكم عليها، فإنه ثمرة العلة، فالاستثمار بعد التصحيح، فلا يجوز أن يجعل ما حقه في الرتبة الثانية عَلَماً على ثبوت الأصل. قال: وقد رأينا في الطرد صوراً لا يتخيل عاقل صحتها، كتشبيه الصلاة بالطواف، ونقله القاضي أبو الطيب في «شرح الكفاية» عن المحصلين من أصحابنا وأكثر الفقهاء والمتكلمين. وقال القاضي الحسين - فيما نقله البغوي في «تعليقه» عنه -: لا يجوز أن يُدان الله به. وقال ابن الصباغ في «العدة»: الطرد جريان العلة في معلولاتها وسلامتها من أصل يردها وينفيها. والأكثرون على أنه لا يدل على صحتها.

وذهب طوائف من الحنفية إلى أنه حجة، ومال إليه الإمام الرازي، وجزم به البيضاوي. قال ابن السمعاني: وحكاه الشيخ في التبصرة عن الصيرفي. وهذا فيه نظر. فإن ذاك في الاطراد الذي هو الدوران. وقال الكرخي: هو مقبول جدلاً، ولا يسوغ التعويل عليه عملاً، ولا الفتوى به.

وقال القاضي أبو الطيب: ذهب بعض متأخرى أصحابنا إلى أنه يدل على صحة العلية، واقتدى به قوم من أصحاب أبي حنيفة بالعراق، فصاروا يطردون الأوصاف على مذاهبهم ويقولون. إنها قد صحت، كقولهم في مس الذكر: مسّ آلة الحرث فلا ينتقض الوضوء، كما إذا مس الفدّان. وإنه طويل مشقوق فأشبه البوق. وفي السعي بين الصفا والمروة: إنه سعي بين جبلين، فلا يكون ركناً في الحج، كالسعي بين جبلين بنيسابور. ولا يشك عاقل أن هذا سخف. قال ابن السمعاني: وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة، والإطراد دليلاً على صحة العلية «حشوية أهل القياس» قال: ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء. قال ابن السمعاني: ويجوز للشارع نصب الطرد علماً عليه لكنه لا يكون علة بل تقريب للحكم وتحديد له. قال: وذكر القاضي أبو الطيب أن الاطراد زيادة دعوى على دعوى، والدعوى لا تثبت بزيادة دعوى، ولأن القياس الفاسد قد يطرد، ولو كان

الاطراد دليل صحة العلية لم يقم هذا الدليل على الأقيسة الفاسدة المطردة، مثل قول من يقول في إزالة النجاسة بغير الماء: مائع لا تبنى عليه القناطر، ولا يصاد منه السمك، فأشبه الدهن والمرقة. وفي المضمضة: اصطكاك الأجرام العلوية فوجب أن لا ينقض الطهارة، كالرعد ولا يلزم الضراط لأنه اصطكاك الأجرام السفلية. قال القاضي: هذا مع سخفه ينتقض بما لو صفع امرأته وصفعته. والاشتغال بهذا هزأة ولعب في الدين. انتهى. وقال الكرخي: هو مقبول جدلاً، ولا يسوغ التعويل عليه عملاً. وهو ظاهر كلام الغزالي. وقال إنه رأي المشايخ المتقدمين، وقال: هو مصلحة للمناظر في حق من أثبت الشبه ورآه معتمداً، بل لا طريق سواه، فإما أن يصار إلى إبطال الشبه رأساً، وقصر الجامع على المُخيل، وإما أن يقبل من المناظر الجميع على الإطلاق.

وها هنا أمور ذكرها إلكيا:

أحدها: أن هذا كله في غير المحسوسات. أما المحسوسات فقد تكون صحيحة مثل ما نعلمه أن البرق يستعقب صوت الرعد فلهذا اطرد وغلب على الظن به.

الثاني: أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، فإن أحداً لا ينكره إذا غلب على الظن، وأحدٌ لا يتبع كل وصف لا يغلب على الظن، وإن أحالوا اطراداً لا ينفك عن غلبة الظن.

الثالث: إذا قلنا بأنه ليس بحجة، فهل يجوز التعلق به لدفع النقض أم لا؟ قال الكيا: فيه تفصيل: فإن كان يرجع ما قيد الكلام به إلى تخصيص العلة بحكمها فالكلام في تخصيص العلة سبق، وإن كان التقييد كما قيد به تقييداً بما يظهر تقيد من الشرع الحكم به. وصورة النقض آيلة إلى استثناء الشرع، فلا يمنع من هذا التخصيص، كما إذا علل إيجاب القصاص على القاتل فنقض بالأب فلا يمنع من هذا التخصيص، وإن كان يدل على معنى في عرف الفقهاء إلا اللغة وذلك المعنى صالح لأن يجعل وصفاً ومناطاً للحكم، فيجوز دفع النقض به، كقولنا: ما لا يتجزأ في الطلاق فذكر بعضه كذكر كله، فلا يلزم عليها النكاح، فإن كان النكاح ينبىء في الشرع عن خصائص ومزايا في القوة لا يلغى في غيره فيندفع النقض.

فصــل

ساق الغزالي في «شفاء الغليل» من كلام الشافعي وأصحابه هنا أمراً حسناً ينبغي للفقيه الإحاطة به فقال: قياس الطرد صحيح، والمعنيّ به التعليل بالوصف الذي لا يناسب، وقال به كافة العلماء كمالك وأبي حنيفة والشافعي. ومن شنّع على القائلين به من علماء العصر القريب، كأبي زيد وأستاذي إمام الحرمين، فهم من جملة القائلين به، إلا أن الإمام / يعبر عن الطرد الذي لا يناسب بـ (الشبَه) ١/٣٠٧
ويقول: الطرد باطل والشبه صحيح، وأبو زيد يعبر عن الطرد بـ(المُخِيل)، وعن الشبه بـ(المؤثر)، ويقول: المُخِيل باطل والمؤثر صحيح. وقد بيّنا بأصله أنه أراد بالمؤثر ما أردناه بالمخيل، وسنبين أن القائلين بالشبه المنكرين للطرد مرادهم بالشبه ما أردناه بالطرد، وأن الوصف ينقسم إلى قسمين: مناسب كما ذكرنا، وهو حجة وفاقاً، ومنهم من يلقبه بالمؤثر وينكر المخيل. وغير المناسب أيضاً حجة إذا دل عليه الدليل، ومنهم من يلقبه بالشبه، حتى يخيل أنه غير الطرد وليس كذلك. (قال): ولقد عز على بسيط الأرض من يحقق الشبه.

ثم قال: فنقول: اختلف الناس في الطرد والعكس، والشبه، فمنهم من قال بهما، ومنهم من أنكرهما، ومنهم من قال بأحدهما دون الآخر. ونحن نقول: مذهب مالك وأبي حنيفة والشافعي القول بهما جميعاً، فإنهم قالوا بالشبه وهو أضعف من القول بالطرد والعكس. (قال): وقد علل [به] الفقهاء كافةً سقوط التكرار في مسح الخف، وشرعيته في غسل الأعضاء فقال أبو حنيفة رحمه الله في مسح الرأس: إنه مسح فلا يكون كمسح الخف. وقال الشافعي: أصل في الطهارة فكرر كالغسل، وكل منهما طرد محض. وكذلك قوله: طهارتان فأنّى تفترفان؟

(قال): والذي يدل على أن الشافعي لم يذهب في التعليل مسلك الإخالة فصل ذكره في كتاب «الرسالة»، وقد نقلناه بلفظه قال الشافعي رحمه الله: قال الله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن﴾ الآية [سورة البقرة/ ٢٣٣] وأمر النبي ﷺ هنداً أن تأخذ من مال أبي سفيان ما يكفيها وولدها، فكان الولد من الوالد، فأجبر على صلاحه في الحال التي لا يغني فيها عن نفسه، وكان الأب إذا بلغ أن لا يغني عن نفسه بكسب ولا مال فعلى ولده صلاحه في نفقته وكسوته، قياساً على الوالد، ولم يضع شيئا هو منه، كما لم يكن للوالد ذلك، والوالد وإن بعد، والولد وإن سفل في هذا المعنى، فقلنا: ينفق على كل محتاج منهم غير محترف، وله النفقة على الغني المحترف.

وذَكَر حكم رسول الله ﷺ بأنّ الغلة بالضمان فقال: وكأن الغلة لم تقع عليها صفقة البيع فيكون لها حصة في الثمن، فكانت في ملك المشتري في الوقت الذي لو فات فيه العقد فات في ماله، فدل أنه إنما جعلها له لأنه حادثة في ملكه وضمانه، فقلنا كذلك في ثمر النخيل ولبن الماشية وصوفها وأولادها وولد الجارية وكل ما حدث في ملك المشتري وضمانه. وكذلك وطء الأمة الثيب وخدمتها.

ونَهى النبي ﷺ عن الذهب بالذهب، والورق بالورق، والتمر بالتمر، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والملح بالملح إلا مِثلاً بمثل، يداً بيد، فلما حرّم النبي عليه الصلاة والسلام هذه الأصناف المأكولة التي يشح الناس عليها حين باعوها كيلاً لمعنيين:

أحدهما: أن يباع منها شيء بمثله ديناً، والآخر: زيادة أحدهما على الآخر نقداً، كان كما كان في معناها، فحرمنا قياساً عليها، فكذلك كل ما أُكِل مّما ابتيع موزوناً، والوزن والكيل في ذلك سواء، وذلك كالعسل والزبيب والسمن والسكر وغيره مما يكال ويوزن ويباع موزونا، ولم يقس الموزون على الموزون من الذهب والورق، لأن يجوز أن يشتري بالدراهم والدنانير نقداً عسلاً وسمنا إلى أجل، ولو قيس عليه لم يجز إلا يداً بيد، كالدنانير والدراهم. ويقاس به ما كان في معناه من المأكول والموزون لأنه يعتاد الكيل والوزن.

قال الغزالي: هذا كله نقلناه من لفظ الشافعي، فليتأمل المنصف ليعرف كيف علل بهذه الأوصاف [ما] لا يناسب، ذاهباً إلى أن المشارك له في هذه الأوصاف في معناه، غير معرِّج على المناسبة والإيماء.

ونقل أبو بكر الفارسي من لفظ ابن سريج، في سياق كلام له في تصحيح التعليل بالاطراد والسلامة عن النواقض فصلاً وهو قوله: قلت: فإن قال قائل: إذا ادعيتم أن العلل تستخرج وتصح بالسبر والتقسيم والاطراد في معلولاتها، فإن عارضها أصل يدفعها عُلم فساده، وإن لم يعارضها أصل صحت فأخبروني: إذا انتزعتم علة من أصل، فانتزع مخالفوكم علة أخرى فخبِّرونا: ما جَعَل علتكم أولى؟ فإن أحلتم ذلك أريناكم زعم العراقي علة البُرِّ أنه مكيل، فإن ذلك لا يُنكر، وزعم الشافعي أنها الأكل دون الكيل، .فنقول: إنا تركنا جَعْل كل واحد من هذين الأمرين علة لأنه يخرجنا من قول العلماء الذي احتجنا إلى ترجيح قول بعضهم على بعض، لأن الشافعي اقتصر على الأكل، والعراقي على الكيل، فرجحنا هذه على تلك، فإنا وجدنا الكيل معناه معنى الوزن، ووجدنا ما حرم من الذهب والفضة لا يدل على تحريم الموزونات، وذلك لأن الذهب لا يجوز بالورق نسيئة، ويجوز الذهب بالموزونات نسيئة، وقرر هذا الكلام ثم قال: دل هذا على أن الشيء حرام لمعنى فيه، كالذهب والورق وأنها أصل النقدين وقيم المستهلكات ومنها فرض الزكوات، فلم يحرما لأن هاهنا أمراً يعرف به مقدارهما وهو الوزن، بل لما فيهما من منافع الناس التي يعد لهما [فيها شيء] سواهما من التقلب والنقد الذي إليه ترجع المعاملة الدائرة بين الناس. وكذلك البُرّ والشعير إنما حُرِّما لأنهما الأقوات والمعاش والغذاء والطعام. ثم جرد من ذلك كله الأكل كان أعم الأمور. وقد ضم إليها في قول لأصحابنا أجزاء الكيل والوزن. قال الشافعي رحمه الله تعالى في كتاب «البيوع القديم»: وروي عن ابن عباس أنه قال: لا ربا إلا في ذهب أو ورق وما يكال أو يوزن مما يؤكل أو يشرب، وقول ابن المسيب في هذا أصح الأقاويل.

قال الغزالي: فهذا جملة ما أردنا نقله من لفظ الشافعي وابن سريج لنبين أن

أرباب المذاهب بأجمعهم ذهبوا إلى جواز التعليل بالوصف الذي لا يناسب من غير استناد إلى إيماء ونص ومناسبة: (قال): والفرض الآن أن نبين نقلاً عن علماء الشرع كمالك وأبي حنيفة والشافعي رحمهم الله القول بالوصف الذي لا يناسب،
٣٠٧/ب وتسميتهم ذلك غلة. وكذلك تعليل النقدين بالنقدية القاصرة/ تدل على أن الشافعي لا يقتصر على التشبيه، إذ التشبيه إنما يقوم مِن فرع وأصل، ولا فرع لهذا الأصل.

المسلك العاشر

تنقيح المناط

والتنقيح: هو التهذيب والتمييز، وكلام منقح، أي: لا حشو فيه.

والمناط: هو العلة. قال ابن دقيق العيد: وتعبيرهم بالمناط عن العلة من باب المجاز اللغوي، لأن الحكم لما عُلِّق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره، فهو مجاز من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره.

ولما كانت هذه العلة منصوصاً عليها ولكنها تختلط بغيرها محتاجة إلى ما يميزها لقبوه بهذا اللقب. وهو أن يدل ظاهر على التعليل بوصف مذكور مع غيره مما لا مدخل له في التأثير لكونه طردياً أو ملغى، فينقح حتى يميز المعتبر، ويجتهد في تعيين السبب الذي أناط الشارع الحكم به وأضافه إليه بحذف غيره من الأوصاف عن درجة الاعتبار. وحاصله: إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفرق، بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وكذا، وذلك لا مدخل له في الحكم البتة فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له، كقياس الأمة على العبد في السراية، فإنه لا فارق بينهما إلا الذكورة، وهو ملغى بالإجماع، إذ لا مدخل له في العلية.

وسماه الحنفية (الاستدلال) وأجروه في الكفارات، وفرقوا بينه وبين القياس بأن القياس ما ألحق فيه بذكر (الجامع) الذي لا يفيد إلا غلبة الظن. و(الاستدلال) ما يكون الإلحاق فيه بإلغاء الفارق الذي يفيد القطع، حتى أجروه مجرى القطعيات في النسخ وجوزوا الزيادة على النص ولم يجوزوا نسخه بخبر الواحد.

قال الهندي: والحق أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس، وهو عام يتناوله وغيره، وكل منهما قد يكون ظنياً ـ وهو الأكثر ـ وقطعيا. لكن حصول القطع فيما فيه الإلحاق بإلغاء الفارق أكثر من الذي الإلحاق فيه بذكر

الجامع، لكن ليس ذلك فرقا في المعنى بل في الوقوع، وحينئذ لا فرق بينهما في المعنى.

وقال الغزالي: تنقيح المناط يقول به أكثر منكري القياس، ولا نَعرف بين الأمة خلافاً في جوازه. ونازعه العبدري بأن الخلاف فيه ثابت بين من يثبت القياس وينكره، لرجوعه إلى القياس. وقال الأبياري: هو خارج عن القياس، وكأنه يرجع إلى تأويل الظواهر، ولهذا أنكر أبو حنيفة القياس في الكفارات وقال إن الكفارة خرجت[1] على الأصل.

وقال ابن رحال: إن كان المقصود بالتنقيح تعليل الحكم في حق شخص، كما في حديث المُجامع، فالأمر كما قال الحنفية، ولا يكون إثبات الحكم بطريق القياس، لأن القياس لا يستعمل في حق الأشخاص بل تكون التعدية بقوله عليه الصلاة والسلام: (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة). وإن كان المقصود تعليلاً في واقعة فليس كما قالوا، بل هو من قبيل القياس، كما في قوله ﷺ: (لا يقضي القاضي وهو غضبان) والفرق أن الحكم لا يتعدى من واقعة إلى واقعة بغير القياس، ويتعدى من شخص إلى شخص بغير القياس.

[تحقيق المناط]

أما تحقيق المناط فهو أن يتفق على علية وصف بنص أو إجماع، فيجتهد في وجودها في صورة النزاع، كتحقيق أن النباش سارق. وكأن يعلم وجوب الصلاة إلى جهة القبلة ولكن لا يدرك جهتها إلا بنوع نظر واجتهاد.

سمي به لأن المناط، وهو الوصف، علم أنه مناط وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة. قال الغزالي: وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الأئمة. والقياس مختلف فيه، فكيف يكون قياساً؟! ونازعه العبدري بما تقدم في نظيره.

---

(١) في الأصل: «رتب».

[تخريج المناط] :

وأما تخريج المناط فهو الاجتهاد في استخراج علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه من غير تعرض لبيان علته أصلاً.

وهو مشتق من الإخراج، فكأنه راجع إلى أن اللفظ لم يتعرض للمناط بحال، فكأنه مستور أُخرج بالبحث والنظر، كتعليل تحريم الربا بالطعم، فكأن المجتهد أخرج العلة، ولهذا سمي تخريجاً. بخلاف (التنقيح) فإنه لم يستخرج، لكونه مذكوراً في النص، بل نقح المنصوص وأُخذ منه ما يصلح للعلية وترك مالا يصلح .

قال الغزالي: وهذا الاجتهاد القياس الذي وقع الخلاف فيه. وقال البزدوي: هو الأغلب في مناظراتهم، لأنه به يظهر فقه المسألة، وتوجه عليه سائر الأسئلة .

والحاصل أن بيان العلة في الأصل «تخريج المناط»، وإثباته[1] في الفرع «تحقيق المناط». أي إذا ظننا أو علمنا العلة ثم نظرنا وجودها في الفرع وظننا تحقيق المناط فهو تحقيق المناط .

[أمور تتصل بتنقيح المناط]

وهاهنا أمور:

أحدها : أن تنقيح المناط ليس دالاً على العلية بعينه، بل هو دال على اشتراك الصورتين في الحكم، بخلاف تخريج المناط فإنه لابد فيه من تعيين العلة والدلالة على عليتها. فلا يكون الأول من طرق إثبات العلة بعينها أصلاً، بل هو من طرق إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق. قاله الأصفهاني في «شرح المحصول» .

الثاني: ذكر بعض الجدليين أن تنقيح المناط لا يكون من قبيل المؤثر، لأن الظاهر لا يستقر بالدلالة على كونه علة، بل ينضم إليه دليل الحذف. والصحيح أنه من قبيل المؤثر. واختاره الشريف في «جدله»، لأن دليل الحذف إنما أفادنا كون الحذف غير مراد، فأما كون الباقي مراداً فإنما استفدناه من الظاهر فكان مؤثراً إلا أنه دون المؤثر في الرتبة .

(١) أي الوصف وهو العلة.

الثالث: أن الإمام فخر الدين زعم أن هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم، فلا يحسن عدُّه نوعاً آخر وليس كما قال، بل الفرق بينهما أن الحصر في دلالة السبر لتعيين العلة إما استقلالاً أو[1] اعتباراً. وفي نفي الفارق لتعيين الفارق وإبطاله، لا لتعيين العلة، بل هو نقيض قياس العلة، لأن القياس هناك عينٌ جامعاً بين الفرع والأصل، وعينٌ هنا الفارق بينهما.

تنبيـه :

عدَّ صاحب «المقترح» من المسالك (نفي الفارق) بأن يبين أن الفرع لم يفارق الأصل إلا فيما لا يؤثر، فيلزم اشتراكهما في المؤثر، كالسراية في الأمة، قياساً على العبد. وهو عجيب! فإنه لا يدل على أن الوصف المعين علة، وإنما يدل على أن علة الأصل من حيث الجملة متحققة في الفرع من غير تعيين، ولهذا لم يعدَّه أحد من الجدليين من مسالك التعليل. وهو قريب من (السبر)، إلا أنه في السبر يبطل الجمع إلا واحداً. وفي نفي/ الفارق يبطل واحد فتتعين العلة بين الباقي، والباقي ١/٣٠٨
موجود في الفرع، فيلزم اشتماله على العلة ثم على أصله. ولا بد فيه من تفصيل: فإن كانت مقدماته قطعية فهو صحيح، أو ظنية لم يصح، لأن القطع بتحقيق المناط في الفرع لم يحصل، وهو شرط عنده.

وعد الاستاذ أبو إسحاق الأسفرايني من طرق العلة أن لا يجد الدليل على عدم علية الوصف، فقال: ليس على القائس إذا لم يجد شيئا مما قدمناه إلا أن يعرض العلة التي استنبطها على مبطلات التعليل، فإن لم يجد قادحاً، وعرضها على أصول الشريعة فلم يجد فيها ما ينافي علته، فيحكم بسلامة العلة حينئذ. وأطنب القاضي أبو بكر في تغليطه، وقال: هذا باطل لا أصل له، وقصاراه الاكتفاء بدعوى مجردة، والاكتفاء على صحة العلة بعدم الدليل على فسادها، فلِمَ ينكر على القائل أنها تفسد بعدم الدلالة على صحتها. فإن قال: عدم دلالة الفساد دلالة صحتها،

(١) في جمع بالواو.

قيل: عدم الدلالة على صحتها دلالة على فسادها. فتقابل القولان وتجدد دعوى الخصم.

وقد عدّ بعضهم من طرق العلة أن يقال: هذا الوصف على تقدير عدم عليته لا يأتي معه ذلك، فوجب أن يكون علة ليمكن الإتيان معه بالمأمور به، وهو دورٌ، لأن تأتي القياس يتوقف على ثبوت العلة، فلو أثبتنا العلة به لتوقف ثبوت العلة عليه ولزم الدور.

الاعتراضات

اعلم أن كل ما يورده المعترض على كلام المستدل يسمى (اعتراضاً) لأنه اعترض لكلامه ومنعه من الجريان. قال صاحب «خلاصة المآخذ»: الاعتراض عبارة عن معنى لازمه [هدم] قاعدة المستدل، وهو جامع مانع. ثم حصره في عشرة أنواع: وقال: ما عداه داخل فيه: فساد الوضع، فساد الاعتبار، عدم التأثير، القول بالموجب، النقض، القلب، المنع، التقسيم، المطالبة، المعارضة. قال: والكل مختلف فيه إلا المنع والمطالبة، مع أن فيه خلافاً شاذاً، وخالف في المنع غير واحد من الأئمة، وهو الشيخ أبو إسحاق العنبري، على حسب ما سمعته من القاضي الإمام فخر الدين أحمد الخطابي. انتهى.

وتنقسم في الأصل إلى ثلاثة أقسام: مطالبات، وقوادح، ومعارضة، لأنه إما أن يتضمّن تسليم مقدمات الدليل أو لا، والأول: المعارضة، والثاني: إما أن يكون جوابه ذلك الدليل أو لا، والأول المطالبة، والثاني القادح.

وقد أطنب الجدليون فيها، لاعتمادهم إياها. ومنهم من أنهاها إلى الثلاثين، وغالبها يتداخل. وأعرض الغزالي وغيره عن ذكرها في أصول الفقه وزعم أنها كالعلاوة عليه، وأن موضع ذكرها علم الجدل. وذكرها جمهور الأصوليين لأنها من مكملات القياس الذي هو من أصول الفقه، ومكمِّل الشيء من ذلك الشيء، ولهذه الشبهة أكثر قوم من ذكر المنطق والعربية والأحكام الكلامية، لأنها من موادّه ومكمّلاته.

واعلم أنه ليس المراد من ورودها على القياس أنها تَرِد على كل قياس، لأن من الأقيسة ما لا يَرِد عليه بعضها، كالقياس مع عدم النص والإجماع، لا يتجه عليه

فساد الاعتبار إلا من ظاهريّ ونحوه ممن ينكر القياس، واللفظ البيّن لا يرد عليه الاستفسار، وعلى هذا يمكن تخلف كل واحد من الأسئلة على البدل عن بعض الأقيسة. وإنما المراد أن المسألة الواردة على القياس لا تخرج عن هذه الطرق. ونظير هذا قول أهل التصريف: إن حروف الزيادة هي سألتمونيها، على معنى أن الحروف الزائدة على أصول مواد الكلمة لا تزيد على هذه، لا أن هذه الحروف حيث وقعت كانت زائدة، لأن كثيراً منها وقع أصولاً، فاعرفه.

وما ذكرناه من انقسامها إلى ثلاثة أقسام، ذكره المتقدمون، وقال المتأخرون: ترجع إلى اثنين: المنع، والمعارضة، لأنه متى حصل الجواب عن المنع والمعارضة تمّ الدليل ولم يبق للمعترض مجال.

فإن قيل: القول برجوعها إلى المنع والمعارضة ممنوع، لأن المعارضة من جملة الاعتراضات، فيؤدي إلى انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره، وإلى أن الشيء يكون داخلاً تحت نفسه ضرورة لزوم اندراج المعارضة تحت المعارضة.

قلنا: إذا كان المنقسم إلى هذه الأقسام هو مطلق المعارضة ومطلق المنع لا يلزم ذلك، لأن الأعم لا يستلزم الأخص.

الأول ـ النقض

وقدمناه وإن كان من آخر الأسئلة لكثرة جريانه في المناظرات، وبالجواب عنه يبين الجمع بين الأحكام المتضادة ويندفع تعارضها وهو تخلف الحكم مع وجود العلة ولو في صورة. فإن كان في المناظرة اشترط في صحته اعتراف المستدل بذلك . وتسميته نقضا صحيح عند من رآه قادحا. وأما من لم يره قدحاً فلا يسميه نقضا بل يقول بتخصيص العلة. وقد بالغ أبو زيد في الرد على من يسميه نقضا، كقولنا فيمن لم يبيت النية: صوم تعرّى أوله عن النية فلا يصح، فيقال: فينتقض بصوم التطوع .

واعلم أولاً أن العلة إما منصوصة قطعا أو ظناً أو مستنبطة وتخلف الحكم عنها إما لمانع أو فوات شرط أو دونهما. فصارت الصور تسعاً، من ضرب ثلاثة في ثلاثة وقد اختلفوا فيه على بضعة عشر مذهبا: طرفان، والباقي أوساط:

أحدها: أنه يقدح في الوصف المدعى عليّته مطلقا، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، وسواء كان الحكم لمانع أو لا لمانع. وهو مذهب المتكلمين، منهم الأستاذ أبو إسحاق، كما حكاه إمام الحرمين، وهو اختيار أبي الحسين البصري والإمام الرازي، وعليه أكثر أصحابنا، ونسبوه إلى الشافعي، ورجحوا أنه مذهب الشافعي على غيره، لأن علله سليمة عن الانتقاض جارية على مقتضاها، وأن النقض يشبه تجريح البينة المعدلة، واختاره القاضيان أبو بكر وعبد الوهاب من المالكية.

والثاني: لا يقدح مطلقا في كونها علة فيما وراء محل النقض، ويتعين تقدير مانع أو تخلف شرط. وعليه أكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد. وقال الباجي: حكاه القاضي والشافعية عن أصحاب مالك ولم أرَ أحداً من أصحابنا أقرّ به ولا
٣٠٨/ب نصره. ووجهه أن العلة بالنسبة إلى محالّها ومواردها/ كالعموم اللفظي بالنسبة إلى موضوعاتها، فكما جاز تخصيص العموم اللفظي وإخراج بعض ما تناوله فكذلك في العلة، وفرق الأولون بينه وبين العام بأن العلة مستلزمة للمعلول، إذ هو معناها، فإذا انتفى الاستلزام فقد انتفى لازم العلة فتنتفي العلية. وهذا مفارق العام، لأن العام إما أن ينظر فيه إلى الدلالة الوضعية وتلك لا تنتفي بالتخصيص، وإما أن ينظر فيه إلى الإرادة للباقي.

والثالث: لا يقدح في المنصوصة، ويقدح في المستنبطة. واختاره القرطبي، وحكاه إمام الحرمين عن المعظم فقال: ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض يبطل العلة المستنبطة. ثم قال: مسألة: علة الشارع هل يرد عليها ما يخالف طردها؟ ذهب الأكثرون إلى أن ذلك غير ممتنع، لأنه لا يعرض له في التخصيص بخلاف المستنبطة، فإن مستنده ظني. وإذا تباعد ما استنبطه عن الجريان ضعفت مسالك ظنه، وليس له أن يحكم بتخصيص العلة. وقال في «المحصول»:

زعم الأكثرون أن علية الوصف إذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص في عليته. والمراد بالمنصوصة عند هؤلاء أن تكون منصوصة بالصريح أو بالإيماء أو بالإجماع، كما نقله صاحب «التنقيح». وحكى بعض المناظرين قولاً أنه لا يقدح في المنصوصة بنص قطعي ويقدح فيما عدا ذلك.

والرابع: يبطل المنصوصة دون المستنبطة، عكس ما قبله. حكاه ابن رحال في «شرح المقترح». وينبغي حمله على المنصوصة بغير قطعي.

والخامس: لا يقدح في المستنبطة إذا كان لمانع أو شرط، ويقدح في المنصوصة. حكاه ابن الحاجب. وقد أنكروه عليه وقالوا: لعله فهم من كلام الآمدي، وعند التأمل يندفع من كلامه وقد حكاه ابن رحال أيضاً في «شرح المقترح».

والسادس: لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة. فإن لم يكن مانع قدح. واختاره البيضاوي والهندي. وفقدُ الشرط ملحقٌ بالمانع.

والسابع: يجوز في المستنبطة في صورتين ولا يقدح فيهما، وهما ما إذا كان التخلف لمانع أو انتفاء شرط، ولا يجوز في صورة واحدة ويقدح فيها، وهي ما إذا كان التخلف دونهما. وأما المنصوصة فإن كان النص ظنّياً وقُدِّر مانع أو فوات شرط جاز. وإن كان قطعيا لم يجز، أي لم يمكن وقوعه، لأن الحكم لو تخلف لتخلّف الدليل، وهو لا يمكن أن يكون قطعيا، لاستحالة تعارض القطعيين إلا أن يكون أحدهما ناسخاً لا ظنياً، لأن الظني لا يعارض القطعي. وهذا اختيار ابن الحاجب، وهو قريب من تفصيل الآمدي. وحاصله أنه يقدح في المنصوصة إلا بظاهر عام، وفي المستنبطة إلا لمانع أو فقد شرط، والمنع ظاهر في النص القطعي إذا لم يكن مانع ولا فوات شرط، فإن كان فلا وجه للمنع إذا كان ذلك المانع أو الشرط عليه دليل، لأنه حينئذ يكون مخصصا للنص القطعي إلا أن يقدروا أن دلالة النص على جميع أفراده قطعية، لأنه حينئذ لا يمكن التخلف.

والثامن: حكاه القاضي عن بعض المعتزلة، أنه يجوز تخصيص علة الحل والوجوب ونحوهما مما لا يكون حظراً (قال): وحملهم على ذلك قولهم: لا تصح

التوبة عن قبيح مع الإصرار على قبيح، ويصح الإقدام على عبادة مع ترك أخرى.

والتاسع: إن انتقضت على أصل من نصب عليته لم يلزمه بها الحكم، وإن اطردت على أصل من أوردها ألزم حكاه الأستاذ أبو إسحاق عن بعض المتأخرين (قال): وهو حشو من الكلام لولا أنه أودع كتاباً مستعملاً لكان تركه أولى.

والعاشر: أنه يمنع المستدل من الاستدلال بالمنقوض، ولا يدل على فساده، لأن الدليل قد يكون صحيحا وينقضه المستدل به على نفسه، ولا يكون انتقاضه على أصله دليلاً على فساد دليله في نفسه. حكاه الأستاذ أبو منصور.

والحادي عشر: إن كانت العلة مؤثرة لم يرد النقض عليها، لأن تأثيرها لا يثبت إلا بدليل مجمع عليه. ومثله لا ينقض، وإنما تجيء المناقضة على الطرد. حكاه ابن السمعاني عن أبي زيد، وردّه بأن النقض يثير فقد تأثير العلة.

والثاني عشر: وهو اختيار إمام الحرمين: إن كانت العلة مستنبطة، فإن اتجه فرق بين محل التعليل وبين صورة النقض بطلت عليته، لكون المذكور أولاً جزءاً من العلة وليست علة تامة. وإن لم يتجه فرق بينهما، فإن لم يكن الحكم مجمعاً عليه أو ثابتاً بمسلك قاطع سمعي بطلت علّيته أيضاً فإنه مناقض بها وتارك للوفاء بحكم العلة. وإن طَرد مسألة إجماعية لا فرق بينها وبين محل العلة فهو موضع التوقف، فإن كان الحكم الثابت فيها على مناقضة علية العلل تعللا بعلة معنوية جارية فورودها ينقض العلة من جهة أنها منعت العلة من الجريان وعارضها تقصير[1]، وهي آكد في الإبطال من المعارضة، فإن علة المعارضة لا تعرض لعلة المستدل وهذه متعرضة لها.

هذا رأيه في المستنبطة. وحاصله أن النقض قادح فيها إذا لم يقدح فرق، أو لم يكن الحكم في الصورة مجمعاً عليه، أو لم يكن ثابتاً بقطعي، أو كان ثابتاً بإجماع وفي محل النقض يعني تعارض العلة التي ذكرها المستدل ومنعها من الجريان. وإن لم يكن كذلك فالتوقف. وقال ابن عطاء الله في «مختصر البرهان»: الصواب في

(١) كذا في جمع النسخ. ولعل الصواب (نقض).

هذا أن ينظر: فإن كانت العلة المعارضة لعلة المعلل في الصورة المناقضة أقوى في المناسبة لم تبطل علته، لأن تخلف الحكم لعارض راجح. وإن كانت أدنى بطلت، وإن تساوتا فالوقف (انتهى).

وأما المنصوصة فإن كانت بنص ظاهر فيظهر بما أورده المعترض أن الشارع لم يرد التعليل بأن ظهر ذلك من مقتضى لفظه، فتخصيص الظاهر وإن كان بنص لا يقبل التأويل فإن عم بصيغة لا يتطرق إليها تخصيص فلا مطمع في تخصيصها، لقيام القطع على العلية وجريانها على اطراد، ونص الشارع لا يصادم، وإن نص الشارع على شيء وعلى تخصيصه في كونه علة لمسائل معدودة فلا يمنع من ذلك.

وقال الكيا: ميل الإمام إلى أنه إن كان لا يتجه في صورة النقض معنى أمكن تقدير مشابهة محل النزاع إياها في ذلك المعنى فلا يعد نقضاً، فإن منشأ النقض عنده أن يبين كون محل النزاع نازعاً إلى أصلين/ متنافيين وليس أحدهما بأولى من ١/٣٠٩
الآخر. فإنه إذا كانت شهادة الأصل متأيدة بالمعنى فلا شهادة بصورة النقض من حيث لا مشابهة فاعتبار وجه الشهادة أولى. قال الكيا: وهذا حسن بيِّن، فلو كان يتجه معه ولو على بعد فإن ذلك يعد نقضاً. وحاصله أن النقض لا يبطل أصل الدلالة ولكن يقدح في ثبوتها فلا يتبين به انعدامه. قال الكيا: والذي عندنا أن ما لا يبين به معين ولا يتأتى فيه وجه تشبيه فهو لا ينفك عن ظهور استثناء في مقصود الشرع. هذا في العلل المخيلة، أما الأشباه فستأتي مراتبها. ثم قال: والحاصل أن شهادة العلة إن ترجحت قطعاً على شهادة صورة النقض لمحل النزاع فلا نقض به. فعلى هذا النقض ليس أصلاً بنفسه ولكن هو من قبيل المعارضة، وفيها مزيد قوة لما تقدم.

والثالث عشر: وهو اختيار الغزالي فقال: تخلف الحكم عن العلة له ثلاث صور:

إحداها: أن يعرض في جريان العلة ما يقتضي عدم اطرادها، وهو ينقسم إلى: ما يظهر أنه ورد مستثنى عن القياس مع استيفاء قاعدة القياس، فلا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء المستثنى، فيكون علة في غير محل الاستثناء، ولا فرق بين أن يرد

على علة مقطوعة، كإيجاب صاع من التمر في المصراة وضرب الدية على العاقلة، أو مظنونة، كالعرايا، فإنها لا تقتضي التعليل بالطعم إذ فهم أن ذلك استثناء لرخصة الحاجة ولم يرد ورود النسخ للربا. ودليل كونه يستثنى أنه يَرِد على كل علة، كالكيل وغيره.

وأما إذا لم يَرِد مورد الاستثناء فإن كانت منصوصة قدح، لأنه تبين بعد النقض أن النص إنما فيه بعض العلة وجزؤها، فإن قيده في العلة تمت، كقولنا: خارج فتنتقض الطهارة، أخذاً من قوله: (الوضوء مما خرج) ثم بان أنه لم يتوضأ عن الحجامة، فيعلم أن العلة بتمامها لم تذكر في الحديث وأن العلة إنما هي الخارج من السبيلين فكان مطلق الخروج بعض العلة. وإن لم يكن كذلك وجب تأويل التعليل وأنه غير مراد، لقوله تعالى: ﴿يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين﴾ [سورة الحشر/٢] ثم علل ذلك بقوله: ﴿ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله﴾ ومعلوم أن كل من يشاقق الله ورسوله فإنه يعذب فتكون العلة منصوصة ولا يقال: إنه علة في حقهم خاصة لأنه يعد تهافتاً في الكلام، فثبت أن الحكم المعلل بذلك ليس هو التخريب المذكور، بل هو لازمه أو جزؤه الأعم، وهو كونه عذاباً، ولا شك أن كل من يشاقق الله ورسوله فإنه يعذب بخراب البيت أو بغيره.

وإن كانت العلة مستنبطة فإن انقدح جواب عن محل النقض تبين أن ما ذكرناه ليس تمام العلة. وإن لم ينقدح جواب مناسب وأمكن أن يكون النقض دليلاً على فساد العلة وأن يكون معرفاً لتخصيصها، فهذا يجب الاحتراز عنه بينهم في الجدل للمناظر. وأما المجتهد المناظر فيحتمل إلحاقه به، فيجب عليه اعتقاد فسادها، ويحتمل أن يعتقد استناده رخصة.

الثانية: أن تنتفي العلة، لا لخلل في نفسها، لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة علة أخرى، فهذا لا يَرِد نقضاً لأن الحكم حاصل فيه تقديراً. كقولنا: إن علة رق الولد ملك الأم ثم وجدنا المغرور بحرية أمه ينعقد ولده حرّاً، فقد وجد رق الأم وانتفى رق الولد. لكن عارضته علة أخرى وهي وجوب الغرم على المغرور، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع لم تجب قيمة الولد.

الثالثة: أن يميل النقض عن صوب جريان العلة ويتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها وشرطها وأهلها. كقولنا: السرقة علة القطع، وقد وجدت في حق النباش، فينتقض بسرقة الصبي ونحوه، أو دون النصاب، أو من غير حرز. فهذا لا يلتفت إليه المجتهد، لأن نظره في تحقيق العلة دون شرطها ومحلها، فهو مائل عن صوب نظره. أما المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه أم يقبل منه العذر بأن هذا منحرف عن مقصد النظر، وليس البحث عن المحل والشرط. واختلف فيه الجدليون، والخطب فيه سهل، وتكليف الاحتراز جمع لنشر الكلام، وهو تفصيل حسن.

وقسم ابن القطان النقض إلى أربعة أقسام:

أحدها: أن تكون العلة منتقضة على أصل السائل والمسئول، فلا خلاف أنه ليس للسائل أن يسأل عنها، لأنهما قد اتفقا على إبطالها.

ثانيها: أن تكون صحيحة على أصلهما جميعا، فلا خلاف أنه يلزم المسئول المصير إليها، إلا أن يدفعها بوجه من وجوه الإبطال. كقول العراقي يسأل الشافعي عن المتكلم في الصلاة ساهياً فقال: لم تبطل صلاته قياساً على من وطىء في حجه ناسيا . لأنا قد اتفقنا على بطلانه، لأنه لو تعمد بطل. فللشافعي أن يقول: هذا لا يلزم، لأنه لا يصح على أصولي، لأن من أصلي أن من وطىء في صومه وأكل ناسياً لم يبطل. ولو وطىء عامداً يبطل. وليس المقصود غير هذه العلة. فإن قال السائل: إني ألزمتك هذا لتقول به في كل فروعك، فللمسئول أن يقول: لا يلزمني ـ لأن من شرط السائل أن يسلم للمسئول أصوله كلها ما خلا المسألة المختلف فيها.

وثالثها: أن تكون العلة جارية على أصل المسئول منتقضة على أصل السائل، كالعراقي يسأل الشافعي عن الحائض إذا انقطع دمها هل يجوز للزوج أن يقربها؟ فقال: لا. فقال له السائل: لم قلت بالجواز؟ ويكون دليل ذلك أنا قد اتفقنا على أن يجوز لزوجها أن يقربها، وكان المعنى في ذلك جواز الصوم لها، وكل من جاز له الصوم جاز له القربان. فللشافعي أن يقول: لا يلزم، لأن هذه العلة وإن كانت

جارية على أصلي فهي باطلة على أصلك فلا يجوز لك إلزامها. وذلك أن دمها لو انقطع دون العشر عندك لجاز لها أن تصوم ولم يجز لزوجها أن يقربها. وقال القاضي أبو الطيب الطبري: لا يجوز للمسئول ان ينقض علة السائل بأصل نفسه، وأجازه بعض الحنفية، وكان الجرجاني منهم يستعمله. وذكره في تصنيفه المسمى بـ«التهذيب». قال القاضي: وسألت القاضي أبا بكر الأشعري عن ذلك فقال: له
٣٠٩/ب وجه في الاحتمال، مثل أن يقول: مهر المثل يتنصَّف/ بالطلاق قبل الدخول، لأنه يستقر بالدخول، فوجب أن يتنصف بالطلاق قبله. أصله المسمى في العقد، فيقول المسئول من أصحاب أبي حنيفة: هذا ينتقض على أصلي بالمسمى بعد العقد، فإنه يستقر بالوطء ولا يتنصف بالطلاق قبله وإنما يسقط جميعه كما يسقط جميع مهر المثل. أو يقول المخالف: لا يجب للمتوفَّى عنها زوجها السكنى، لأنه لا نفقة لها، قياساً على المعتدة من وطء الشبهة، فيقول الشافعي: هذا ينتقض بالمطلقة البائن الحائل، فإنه لا نفقة لها ويجب السكنى.

تنبيهات:

الأول: كما يجري الخلاف في العلل الشرعية فكذلك يجري في العلل العقلية، وأنه يتحلف عنها معلولها، فأجازه الفلاسفة ومنعه المتكلمون. حكاه ابن دقيق العيد رحمه الله. لكن الأستاذ حكى إجماع الجدليين على أن الدليل العقلي لا يخصَّص، وعلى أن تخصيصه نقض له، وعلى أن نقضه يمنع عن التعلق به، ولذا قال ابن فورك: العلل العقلية لا يجوز تخصيصها بلا خلاف.

الثاني: إن هذه المسألة من فروع القول بتخصيص العلة، فإن جوّزنا تخصيصها لم يتجه القدح بالنقض، وإلا اتجه.

الثالث: ادعى إمام الحرمين في «البرهان» أن الخلاف في هذه المسألة لفظي لا معنوي، وهو ظاهر كلام ابن الحاجب والبيضاوي أيضاً، وكذلك الغزالي. وأنه يلتفت إلى تفسير العلة بماذا؟ إن فسرت بالموجبة فلا تتصور عليتها مع الانتقاض، أو المعرّفة فتصوَّرت وليس كذلك فليس الخلاف بلفظي. وله فوائد: (إحداها) جواز التعليل بعلتين أم لا (الثانية) أن من منع التخصيص لا يجوّز أصلاً تطرُّقه إلى

نص الشارع على التعليل به. وإن أومىء إليه تبين أن ذلك لم يكن إيماء إلى التعليل لورود التخصيص. والمجوز للتخصيص يقول: يبقى ذلك علة في محله. ذكرها الغزالي في «المنخول». (الثالثة): انقطاع المستدل، إن قلنا يقدح، وعدم انقطاعه إن منعناه.

الرابع: هل يسمع من الجدلي قولنا: أردت بالعموم الخصوص أو لا؟ فالقائلون بتخصيص العلة يسمعونه، والمانعون لا يسمعونه. وقد نقل إمام الحرمين في «تدريسه في أصول الفقه» علّقه عنه بعض تلامذته، أن الأستاذ أبا إسحاق قال: إطلاق اللفظ العام والمراد به البعض سائغ. وأما المعلِّل بلفظ عام فلا يقبل منه إذا نقض عليه كلامه وقال: إنما أردت كذا، إذ لو جوّزنا ذلك لما تصور إبطال علة أصلاً. والفرق أن الواحد منا إنما يخاطب ليُفهم صاحبه ويَفهم عنه، وصاحب الشرع له أن يبين ويؤخر البيان إلى وقت الحاجة ويخاطب بمحتمل، ولا يجوز لواحد منا أن يعلِّل العلة مجملة ويفسرها. (قال): ومن العلماء من جوَّز ذلك (قال): ومجوِّزه لا يميِّز. انتهى.

وهذا الذي نقله عن الأستاذ قد يستشكل بما حكاه في «البرهان» عن الأستاذ أيضاً أنه قال في علة الشارع: يجب اطرادها ولا يجوز أن يَرِد عليها ما يخالف طردها. وقد يجاب بأن ورودها في كلام الشارع يبين أنه لم يُرِد محل النقض وأنه إنما جعلها علةً فيما وراءه، وذلك مقبول منه، بخلاف غيره فإنه لا يُسمع منه قوله بعد الإطلاق: إنما أردت أنها علة فيما وراء ذلك المُخرَج. والحق أنه لا يسمع لأنه كالدعوى بعد الإقرار.

وقال صاحب «المحصول»: قولهم: إن الخلاف لفظي مردود، لأنه إذا فسرنا العلة بالداعي أو بالموجب لم نجعل العدم جزءاً من العلة، بل كاشفاً عن حدوث العلة، ومن يجوز التخصيص لا يقول بذلك. وإن فسرنا بالأمارة ظهر الخلاف في المعنى، لأن من أثبت العلة بالمناسبة بحث عن ذلك القيد العدمي، فإن وجد فيه مناسبة صحح العلة وإلا أبطلها.

ومن يجوّز التخصيص لا يطلب المناسبة البتة من هذا القيد. وما ذكروا من تكرر وجود الغيم ولا مطر مع أن كونها أمارة لم يَزُل، قد ردّه ابن السمعاني فقال: الأمارة وإن لم تَزُل إلا أنه لابد أن تضعف، ولابد في الأمارة من توفّر القوة من كل وجه، لأن هذا ظن يثير حكماً شرعياً، فلابد من بلوغه نهاية القوة، وأن لا يتوهم قوة من الظن وراء قوته حتى يعلّق به الحكم الشرعي، وذلك لوجود الاطراد حتى لا تتخلف هذه الأمارة في موضع ما، فإذا تخلفت لم تتوفر القوة من كل وجه (قال): وهذا جواب حسن اعتمدته، وهو محل الاعتماد.

الخامس: إذا ذكر علة فنقض عليه بما خص به النبي ﷺ، فهل يلزم ذلك؟ فيه وجهان حكاهما الشيخ أبو إسحاق، أحدهما: لا، لأن المخصوص في حكم المنسوخ فلا تنقض العلة به. والثاني: نعم، لأن نقض العلة بحكم في الشرع، فأشبه النقض بما لا يخص به.

فصــل

إذا فرعنا على أن التخلف لا يقدح في العلية فواضح، وطريقه في الدفع أن يبين ان صورة النقض مستثناة بالنص أو بالإجماع، أو يُظهر المعلل مانعاً من ثبوت الحكم في صورة النقض، كما لو قال: يجب القصاص في المثقل قياساً على المحدد، فإن نقض بقتل الوالد فإن الوصف فيه مع تخلف الحكم، قلنا: تخلُّف لمانع، وهو أن الوالد سبب لوجود الولد، فلا يكون سببا لانعدامه. وإن فرعنا على أنه يقدح فلابد من منعه، وله طرق:

أحدها[1] ـ منع وجود العلة بتمامها في صورة النقض، لا عناداً، بل بناء على وجود قيد مناسب أو مؤثر في العلة، وهو غير حاصل في صورة النقض، كقولنا: طهارة عن حدث فشرط فيها النية، كالتيمم. فإن نقض بالطهارة عن النجاسة، قلنا: ليس الحدث كالنجاسة. وقولنا فيمن لم ينو في رمضان ليلًا: تعرّى أول صومه عن النية فلا يصح. فإن نقض بالتطوع قلنا: العلة عدا أول الصوم الواجب لا مطلق الصوم.

وقال القاضي عبد الوهاب: سألت بعض شيوخ الشافعية عن الترتيب في الوضوء، فقال: لأنها عبادة ترجع إلى شطرها لعذر فكان الترتيب من شرطها. أصله الصلاة. فينقضه بغسل الجنابة، فقال: إنما عللت لإلحاق أحد النوعين بالآخر، وهو نوع طهارة الحدث بنوع الصلاة في أنه يجب أن يكون في طهارة فيها ترتيب واجب. فأما تعيين الموضع الذي يجب فيه فلم أقصد.

واعلم أنه إذا قال المعترض: ما ذكرت من العلة منقوض بكذا فللمستدل أن يقول: لا نسلم، ويطالبه بالدليل على وجودها في محل النقض./وهذه المطالبة ممنوعة بالاتفاق. ثم بعد ذلك إما أن يكون وجودها في صورة النقض ظاهراً أم لا،

---

(١) سيأتي (الثاني) بعد كلام طويل عقب صفحتين.

فإن كان كقولهم: طهارة تفتقر إلى النية، فإن تحقق الطهارة في إزالة النجاسة معلوم فلا يحتاج إلى دليل يدل على وجود العلة في صورة التخلف. وإن لم يكن كقوله: الطعم علة الربا، فيقول: هو منقوض بالطين أو الماء، فيمنع المعلل وجود الطعم في الماء فهل للمعترض الاستدلال على وجودها؟ قال الأكثرون: لا يمكن ذلك، لأنه انتقال من مسألة قبل تمامها إلى أخرى، لأنه انتقل من دعوى وجود العلة في صورة النقض إلى دعوى وجود الدليل على ذلك، ولأن فيه قلب القاعدة، إذ يصير المعترض مستدلاً والمستدل معترضاً. وقيل: يمكن منه تحقيقاً للنقض.

وقال الآمدي: إن تعيّن طريقاً للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه، تحقيقاً لفائدة المناظرة، وإن أمكنه القدح بطريق آخر فلا يمكن المعترض ما لم تكن العلة حكماً شرعيا. كذا حكاه ابن الحاجب. وقال القطب الشيرازي: لم أجده في سواه. وتبعه الشارحون، وهو عجب، فلم يذكر الإمام أبو منصور البروى تلميذ محمد بن يحيى في كتابه «المقترح» غيره، وفرّق بين الشرعي وغيره بنشر الكلام فيه جدّاً بخلاف غيره، وبأن الأمر فيه قريب.

وجزم القاضي أ بو الطيب بالمنع ثم قال: لكن إذا أراد كشفه عن أصل العلل يمكّن من ذلك ولم يجز للمعلل منعه. و[أورد] الأصفهاني شارح المحصول القولين الأولين ثم قال: والصواب أنه ليس بانتقال (قال): ويعود مناط الخلاف إلى أن وجود العلة في صورة النقض: هل يشترط فيه استغناؤه عن الدليل أم لا؟ ويلزم القائل بأنه لا يسمع إثبات وجود العلة في صورة النقض بالدليل أن لا يسمع من المعلل إثبات العلة في الفرع بالدليل، فإن قال: أقوله ولا أسمع مثله فهو باطل باتفاق الجدليين، فإنهم اتفقوا على أن ما لا يسمع اقتراحاً لا يقوله استدلالاً، فلو قال المعترض: ما ذكرت من الدليل على وجود العلة في الفرع دالٌّ بعينه على وجودها في محل النقض فهو انتقال من نقض للعلة إلى نقض دليلها فلا يسمع، وبه جزم الآمدي. وقيل: يسمع، لأن نقض دليل العلة نقض العلة. نعم لو قال ذلك ابتداء وقال: يلزمك إما نقض العلة أو نقض الدليل الدال على وجودها في الفرع كان مسموعاً يحتاج المستدل إلى الجواب عنه.

مسألة

قال الأصفهاني: لا يشترط في القيد الدافع للنقض أن يكون مناسباً، بل غير المناسب مقبول مسموع اتفاقاً، والمانعون من التعليل بالشبه يوافقون على ذلك.

وقال في «المحصول»: هل يجوز دفع النقض بقيد طردي؟ أما الطاردون فقد جوزوه، وأما منكرو الطرد فمنهم من جوزه، والحق أنه لا يجوز، لأن أحد أجزاء العلة إذا لم يكن مؤثراً لم يكن مجموع العلة مؤثراً، وكذا حكى الخلاف إمام الحرمين في «البرهان» ثم اختار التفصيل بين أن يكون القيدُ الطرديُّ يشير إلى مسألة تفارق مسألة النزاع بفقه فلا يجوز نقض العلة، وإلا فلا يُفيد الاحتراز عنه (قال): ولو فُرض التقييد باسم غير مشعر بفقهٍ ولكن مباينة المسمى به لما عداه مشهور بين النُظار، فهل يكون التقييد بمثله تخصيصاً للعلة؟ اختلف فيه الجدليون، والأقرب تصحيحه لأنه اصطلاح.

[الطريق] الثاني:(١): منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض ويدعي ثبوته فيها. وهو إما تحقيقي مثل: السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل، كالبيع، فإن نُقِض بالإجارة قلنا: الأجل ليس شرطاً لصحة عقد الإجارة وإنما جاء فيها لتقرير المعقود عليه، وهو الانتفاع بالعين. أو تقديري، وهو دافع للنقض على الأظهر، تنزيلاً للمقدَّر منزلة المحقَّق، كقولنا: رقُّ الأم علة لرق الولد، فيكون هذا الولد رقيقاً. فإن نُقِض بولد المغرور بحرية أمه حيث كان رق الأم موجوداً مع انعقاد الولد حرّاً، قلنا: رِقُّ الأم موجود، وتقدير وجوده أنه ينعقد رقيقا ثم يعتق على المغرور، إذ لا قيمة للحر.

قال في «المحصول»: والتحقيقي دافع للنقض إذا كان الحكم متفقاً عليه بين المستدل وخصمه، أو كان مذهبا للمستدل فقط، لأنه إذا لم يفِ بطرد علته فلأن لا يجب على غيره أولى، فإن كان مذهبا لخصمه فقط لم يتوجه لأن خلافه كخلافه في الصورة المتنازع فيها. ولو منع المستدل تخلف الحكم ففي تمكين المعترض من

---

(١) هذا هو (الثاني) من (طرق منع التخلف من القدح في العلة) وقد سبق (الأول) قبل صفحتين.

الاستدلال على عدم الحكم الخلاف السابق في منع وجود العلة في صورة النقض.

وهنا فرع حسن: لو نقض المعترض فقال المستدل المنتصر لمذهب إمام: لا أعرف في هذه المسألة نصّاً، ولا يلزمني النقض، فهل يدفع بذلك النقض؟ ذكره الشيخ أبو إسحاق في «الملخص في الجدل». ومثّله باستدلال الحنفي على القارن أنه إذا قتل صيداً أنه يلزمه جزاءان، لأنه أدخل النقض على إحرام الحج والعمرة فلزمه جزاءان، كما لو أحرم بالحج فقتل صيداً، ثم أحرم بالعمرة فقتل صيداً. فقال له: هذا ينتقض بما إذا أحرم المتمتع بالعمرة فجرح صيداً، ثم أحرم بالحج فجرحه ثم مات، فإنه أدخل النقض على إحرام الحج والعمرة ثم لا يلزمه جزاءان. فيقول المخالف: لا أعرف نصاً في هذه المسألة.

ثم قال: رأيت القاضي أبا الطيب يقول في مثل هذا: إذا جوزت أن يكون مذهبك على ما ألزمته وجب أن لا يحتج بهذا القياس، قال: وعندي أنه يلزمه النقض، لأنه وإن احتمل ما قاله إلا أن القياس يقتضي أنه يلزمه كفارتان، فيعمل به ما لم يمنع مانع، كالعموم قبل ظهور المخصِّص. انتهى.

وحاصله أن المعلل له أن يلزم بصورة النقض عند الشيخ، وعند القاضي ليس له ذلك مع احتمال أن لا يكون مذهب إمامه، وهو أمر راجع إليه في نفسه، ولا خلاف بينهما أنه لا يكتفي منه بأن يقول: لا أعرف نصّاً في هذه المسألة.

وذكر القاضي أبو يعلى من الحنابلة جوابين آخرين عن النقض:

أحدهما: أن نفس اللفظ مما يحتمله ليظهر أن المراد غير ما ظنه المعترض فأورد نقضاً.

الثاني: أن يبين التسوية بين الفرع والأصل في ذلك الحكم، مثل أن يقول في المسح
٣١٠/ب على العمامة: عضو سقط في التيمم فجاز المسح على حائل/ كالقدم، فيقول الخصم: هذا ينتقض بغسل الجنابة، فإنه لا يجوز المسح عليه فيها مع أنه يسقط في التيمم، فيقول المستدل: إنما تعذر التسوية بين الفرع والأصل وقد اتفقا في حكم الجنابة.

قلت: وينبغي البداءة بما ذكره أولاً في ترتيب الأجوبة.

ويزاد جواب (خامس): وهو أن نسلم ورود النقض ونعتذر عنه بإبداء أمر في صورة النقض يصلح استناد انتفاء الحكم إليه، ليبقى دليل ثبوت العلة سليماً عن معارض.

مسألة

إذا ألزم النقض فزاد في العلة وصفاً، فهل يقبل منه؟ فيه أقوال:

أحدها: نعم، وحكي عن أبي إسحاق المروزي.

والثاني: لا يقبل، وعليه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي والباجي. وقال ابن برهان: إنه الصحيح، لأنه يؤدي إلى إسقاط النقض بما شاء.

والثالث: وحكاه أبو علي الطبري في «جدله» عن بعض أصحابنا - إن كانت الزيادة معهودة بين المناظرين كالجنس المضموم إلى الوصف الآخر في علة الرّبا وغير ذلك من الأوصاف المعروفة قُبل منه. وإن لم تكن معهودة فلا.

والفرق أن المعهودة كالمذكورة، فيستغنى عن ذكرها بالعهد فيها. وحكاه ابن برهان والباجيُّ أيضاً ثم ضعّفاه بأنه لا عهد، واللفظ ظاهر في التعميم. وقال في «المنخول» إذا أراد المعلل وصفاً يستقل الحكم بدونه ولكنه رام به درءَ النقض فقد يطرح إذا لم يبين كونه علة في الأصل.

مسألة

قيل: الفرق بين النقض لا يُقبل. قال الشيخ أبو إسحاق: هذا يقوله المتفقّهة، وليس بصحيح، بل هو مقبول، وإنما شرطه أن يأتي بفرق من جهة اللفظ والمعنى جميعاً، كقوله في الإجارة: لا تنفسخ بالموت، لأنه عقد لازم، فلا يبطل بالموت مع سلامة المعقود عليه. فهذا في الحقيقة فرق بين مسألة النقض. وبين موضع الخلاف، وهو صحيح. فأما إذا فرق بينهما من جهة المعنى لم يصح، لأنه بان عدم تعلق الحكم بالعلة، بل بعلة أخرى.

مسـألة

القائلون بتخصيص العلة اختلفوا في أنه هل يجب على المستدل ابتداء التعرض لنفي المانع، بأن يذكر قيداً يخرج به محل النقض؟ فيه مذاهب:

أحدها: أنه يلزمه مطلقا، لئلا تنتقض العلة.

والثاني: لا يلزمه مطلقا، واختاره ابن الحاجب، ونقله الهندي في «النهاية» عن الأكثرين. وقال: إنه الحق، كما في سائر المعارض.

والثالث: إن كان سبباً، وهو ما يَرِد على كل علة، كالعرايا، لم يلزمه، وإلا كالتطوع في مسألة تبييت النية لزمه، إذ لا يبقى إلا الدعوى المجردة في خروجه عن القاعدة. واختاره الغزالي في «شفاء الغليل» ولم يقف ابن دقيق على هذا المذهب فقال: لو قيل به لم يكن له وجه.

الرابع: إن كان مناظراً وجب الاحتراز عنه مطلقاً، وإن كان ناظراً مجتهداً فكذلك، إلا فيما اشتهر من المستثنيات فصار كالمذكورة. وقال في «شفاء الغليل»: إنه إذا لم يستثن وجب على المناظر. وأما المجتهد فهل ينقطع ظنه عن العلة التي ظنها؟ وهل يجوز أن يبقى الظن مع ورود النقض؟ تردد القاضي في هذا، بناء على القول ببطلان العلة بمثل هذا النقض، هل هو معلوم أو مظنون؟ قال: والمختار عندي: إن قدح الاعتذار عن مسألة النقض بفرقٍ فقهي، فلا شك في انقطاع الظن، وإن لم يقدح عذر ففي انقطاع الظن نظر.

تنبيه:

المراد بالاحتراز عنه ذكره إما في أول الدليل، أو بعد توجه النقض عليه، ولا يعد منقطعاً. هذا اصطلاح متأخري الجدليين. وأما المتقدمون منهم فاعتبروه أول الدليل، وقالوا: إن أخذ القيد للنقض في الدليل أولاً قُبل منه، وإن لم يأخذه أولاً وأورده عليه فأخذه قيداً لم يقبل، ويعد منقطعاً، وعليه جرى في «المستصفى» وبه تصير المذاهب خمسة، وصاحب «المحصول» حكى الخلاف في الاحتراز عنه في

الدليل قولين ولم يرجح شيئاً، ثم حكاه أيضاً في الوارد استثناء فقال: وهل يجب الاحتراز عنه في اللفظ؟ اختلفوا فيه، والأولى الاحتراز. انتهى.

وقال صاحب «المقترح»: يضرُّه الاحتراز، لأنه يكون اعترافاً منه بأن النقض لا يدل على التعليل. وفيما قاله نظر، لأن غايته أن تعرض لما يلزم، ونبه المعترض على أن النقض لا يَرِد عليه، وليس فيه ما يدل على اعترافه.

فــــرع :

ذهب بعضهم إلى أن بطلان العلة بالنقض من القطعيات. قال القاضي: وليس الأمر كذلك عندي، بل هي من المجتهدات. وكلٌّ مأمور بما غلب على ظنه. وجعل إمام الحرمين بعضه قطعيا وبعضه ظنّياً بناء على تفصيله السابق.

مســـألة

قال أبو الحسين في «المعتمد»، وتبعه في «المحصول»: اعلم أن نقض العلة أن يوجد في موضع دون حكمها، وحكمها ضربان: مجمل ومفصل، والمجمل ضربان: إثبات ونفي، فالإثبات المجمل لا ينتقض بنفي مفصَّل، والنفي المجمل ينتقض بإثبات مفصل.

مثال الأول: أن تعليل قتل المسلم بالذمي بأنهما حُرّان مكلفان محقونا الدم فيتقاصّان كالمسلمين، فينتقض بما إذا قتله خطأ، وذلك إن نفي القصاص بينهما في قتل الخطأ لا يمنع من صدق القول أن بينهما قصاصا. وإذا صدق الفرق بذلك علم أن ثبوت القصاص لم يرتفع، فلم ينتف حكم العلة. ومثال الثاني: أن يقول: لأنهما مكلفان، فلم يثبت بينهما قصاص، فإذا نقض بالمسلمين يثبت بينهما قصاص في قتل العمد انتقضت العلة، لأن ثبوت القصاص بين شخصين في موضع لا يفيد معه القول بأنه لا قصاص بينهما على الإطلاق.

وأما الحكم المفَصَّل فإما أن يكون إثباتا أو نفياً، فالإثبات ينتقض بالنفي المجمل، مثاله أن يقول: موجبان يثبت بينهما جميعاً قصاص في قتل العمد، وذلك ينتقض بالحر، لأنه إذا قتل العبد لم يثبت بينهما قصاص، لأن انتفاء القصاص على

الإطلاق يزول ثبوته في بعض الصور. وأما النفي المفصَّل فلا ينتقض بالإثبات المجمل، كما نقول: فلم يثبت بينهما قصاص في قتل الخطأ، لأنه ينتقض بثبوت القصاص بين المسلمين، لأن ثبوت القصاص في الجملة لا يمنع من انتفائه عنهما في بعض الصور .

الثاني - الكسر

١/٣١١ وهو عند الأكثرين من الأصوليين والجدليين عبارة عن إسقاط/ وصف من أوصاف العلة المركبة وإخراجه عن الاعتبار بشرط أن يكون المحذوف مما لا يمكن أخذُه في حَدّ العلة. ومنهم من فسّره بأنه يستدل بعلة على حكم يوجد معنى تلك العلة في موضع آخر، ولا يوجد معها ذلك الحكم.

مثاله أن يكون له ولد، وله ولد، فيهب لولده شيئاً ويقول: وهبت له لأنه ولدي، فيقال له: فينكسر عليك بولد ولدك، لأن معنى الولد موجود فيه .

والدليل على أن الاعتراض به صحيح ما رواه البيهقي أنه ﷺ دُعي إلى دار فأجاب، ودعي إلى دار أخرى فلم يجب، فقيل له في ذلك فقال: (إن في دار فلان كلباً) فقيل: وفي هذه الدار سِنّور، فقال: (السِنّور سبع). وجه الدلالة أنهم ظنوا أن الهرة تكسر المعنى، وهو الاحتياج إليه في البيت كالكلب، فأقرهم[1] النبي ﷺ على اعتراضهم وأجاب بالفرق وهو أن الهرة سبع، أي ليست بنجسة فدل على أن الكلب نجس .

وهو ضربان:

أحدهما: أن يبدل ذلك الوصف الخاص بوصف عام ثم ينقضه عليه، كقولنا في إثبات صلاة الخوف: صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كصلاة الأمن. فيعترض

---

(١) في الأصول كلها (فأقره) والسياق يقتضي (فأقرهم).

أن كونها صلاة لا أثر لها، لأن الحج كذلك، فلم يبق إلا الوصف العام وهو كونه عبادة، فينكسر بصوم الحائض.

والثاني: أن لا يفعل ذلك، بل يعرض عن ذلك الذي أسقطه بالكلية، ويذكر صورة النقض، كما لو أسقط في المثال قولنا: فيجب أداؤها، إذ ليس كل ما يجب أداؤه يجب قضاؤه بدليل الحائض. قال الشيخ أبو إسحاق: وهذا القسم أكثر وقوعه في الوصف الذي لا يؤثر. وحاصله أن هذا الاعتراض راجع إلى عدم التأثير والنقض، كقولنا في بيع الغائب مثلا: بيع مجهول الصفة عند العقد فلا يصح، كما لو قال: بعتك عبداً. فيقول على الصورة الأولى: خصوص كونه بيعاً لا أثر له، لأن المرهون كذلك، فبقي كونه عقداً الذي هو وصف يعمهما، وهو منقوض بالنكاح. وعلى الثانية: لا أثر لكونه بيعاً بدليل المرهون، فسقط هذا الجزء ولم يبق إلا مجهولة الصفة..[1] آخره. وهو منقوض بالنكاح.

وأما الآمدي وابن الحاجب فعرّفا الكسر بوجود الحكمة المقصودة من شرع الحكم مع تخلف الحكم عنه، فالنقض حينئذ تخلف الحكم عن العلة، والكسر تخلفه عن حكمتها، فهو نقض على معنى العلة دون لفظها، أي الحكمة دون المظنة، بخلاف النقض. كقول الحنفي في العاصي بسفره: مسافر فوجب أن يترخص، كالطائع في سفره. ويتبين وجه مناسبة السفر بما فيه من المشقة فيقال: ما ذكرته من الحكمة، وهي المشقة، منتقضة بمشقة الحمالين وأرباب الصنائع الشاقة في الحضر، ولا رخصة لهم.

ثم ذكرا بعد ذلك النقض المكسور، وهو النقض على بعض أوصاف العلة. ثم قالوا: واختلفوا في إبطالهما للعلية. والأكثرون على أنه غير مبطل. وقال ابن الحاجب: إنه المختار. وأما صاحب «المنهاج» فذكر الكسر فقط وعرّفه بعدم تأثير أحدى المركبِ الذي ادعى المستدل عليته ونقض الآخر وهو ظاهر كلامه في «المحصول»، وعدُّوه من قوادح العلية. قال الهندي: وهو مردود عند الجماهير إلا إذا بيَّن الخصم إلغاء القيد، ونحن لا نُعنى بالكسر إلا إذا بُيِّن، أما إذا لم يبين فلا

---

(١) هنا بياض في المخطوطتين (الأزهرية والباريسية) والكلام متصل فيما عداهما.

خلاف أنه مردود، وأما إذا بُيِّن موضع النزاع فالأكثرون على أنه قادح. وقول الآمدي: والأكثرون على أنه غير قادح مردود.

قال الشيخ أبو إسحاق في «التلخيص»: اعلم أن الكسر سؤال مليح، والاشتغال به ينتهي إلى بيان الفقه وتصحيح العلة. وقد اتفق أكثر أهل العلم على صحته وإفساد العلة به، ويسمونه: النقض من طريق المعنى، والإلزام من طريق الفقه. وأنكره طائفة من الخراسانيين. قلت: وابن الصباغ - وقالوا: لا يُبطل العلية، لأنه لا يمكن إلا بأن يغيِّر العلة أو يبدل لفظها بغيره، أو يسقط وصفاً من أوصافها. وهذا لا يلزم، لجواز تعلق الحكم بالمعنى المذكور ولا يتعلق بما غيَّره السائل وبدَّله، بدليل أن العلة شرعية، وله أن يجعل معنى على صفة علة في حكم صحيح، لأن الكسر نقض، ولا يجعل علة على صفة أخرى، فلا يجوز إلزام أحد الأمرين على الآخر.

قال الشيخ: وهذا غير صحيح، لأن الكسر نقض من حيث المعنى، فهو بمنزلة النقض من طريق اللفظ. وأيضاً فإن ما أوجده من المعنى مثل المعنى الذي علل به، وإذا لم يتعلق بذلك المعنى الموجَد دلّ على عدم تعلقه بالمعنى الذي ذكره. ثم ذكر أنه لابد في سؤال الكسر من حذف وصف من الأصل، أو إبداله بغيره. كما في مسألة بيع الغائب، فإنه حذف خصوص كونه بيعا وإبداله في النكاح، والنظر في خصوص الأوصاف وحذف ما حذف منها وإبداله موضعه الفقه. وعلى هذا فلا يتوجه السؤال إلا إذا كان المحذوف غير مؤثر، وإلا لم يجز حذفه. وإذا كان الحذف غير مؤثر فالمجموع من حيث هو مجموع غير مؤثر. وإذا حذف وصفا اعتقده غير مؤثر لم يَرد النقضُ إلا على الباقي.

قال ابن برهان: الكسر سؤال صحيح عند العراقيين. وقال الخراسانيون: باطل. وقال في «المنخول»: قال الجدليون: الكسر يفارق النقض فإنه يرد على إخالة(1) لا على عبارته، والنقض يَرِد على العبارة (قال): وعندنا لا معنى للكسر،

فإن كل عبارة لا إخالة(١) فيها فهي طرد محذوف، والوارد على الإخالة(١) نقض. ولو أورد على أحد الوصفين مع كونهما مُخيلين(١) فهو باطل لا يقبل. نعم، تردّد القاضي في أن المعلل هل يجوز له الاحتراز عن المسألة المستثناة عن القياس بطرد أم لا؟ قال: ويحتمل أن يقال: لا يحتاج إليه أصلاً، فإنه ليس بنقض، ولو فعله استبان به فكان أحسن. ومذهبنا أن العلة منتقضة به، فلا معنى للاحتراز بالطرد.

تنبيهان

الأول: ذكر الشيخ رحمه الله في «المهذب» فيما لو ماتت الأمهات كلها والفروع زكى بحول الأمهات. وقال الأنماطي: يشترط بقاء نصاب من الأمهات، فلو نقص عن النصاب انقطعت التبعية (قال): وما قاله ينكسر عليه بولد أم الولد، أي فإنه يثبت له حق الحرية، لثبوته للأم، ثم يسقط حق الأم بموتها، ولا يسقط حق الولد، بل يعتق بموت السيد كما كانت الأم/ تعتق بموته. ٣١١/ب

وقال الأصحاب في باب القراض: إذا مات المالك انفسخ القراض، فلو أراد الوارث تقرير العقد والباقي ناضٌ جاز قطعاً، وإن كان عروضاً قال أبو إسحاق المروزي: يجوز، لأنه إنما امتنع القراض في العروض ابتداء، وهذا ليس بابتداء، بل بناء على أصل عند المالك. وقال الجمهور: لا يجوز، لأن القراض الأول بطل بالموت، وما قاله أبو إسحاق ينكسر بما لو دفع مالاً قراضا يعمل فيه عامل، وحصل المال عروضاً ثم تفاسخا القراض ثم أرادا أن يعقدا القراض لا يجوز بالاتفاق وإن كان مبنيّاً على ما سبق.

الثاني: قيل: الخلاف في سؤال الكسر ينبني على الخلاف في القياس في الأسباب، فمن جوزه قَبِل سؤال الكسر، ومن لم يجوِّزه لم يسمع الكسر، وذلك لأن المستدل إذا قال: وصف السرقة كان مناسباً لمعنى كذا وهو موجود في النبش، فيكون سببا، فإن بين أنهما اشتركا في خاصّةٍ بين النبش والسرقة يفارقها غيرها فيها صح الجميع، وإن لم يذكر خاصة فقال: يبطل بالزنى وقطع الطريق وغير ذلك فإن

---

(١) جاءت بالحاء المهملة في جميع النسخ والصواب بالخاء المعجمة.

المعنى الذي وجد في السرقة وجد في قطع الطريق، وهو الحاجة إلى الزجر، ولم ينتهض سبباً لمثل حكم السرقة، فيحتاج المستدل أن يذكر بين النبش والسرقة خاصة تجمعهما، فكأن صحة الكسر موضوعة على صحة القياس في الأسباب، فكل من لم يجوز ذلك يلزمه أن لا يصحح الكسر، ولا طريق لتصحيح الكسر إلا بما ذكرنا، وكل من لم يبّين صحة الكسر على هذا الطريق لم يعرف حقيقته .

فصل

جواب الكسر نحو ما سبق من الأجوبة في النقض، لأنه نقض في المعنى. قيل إلا أن منع وجود العلة هنا أظهر منه في النقض، لأن الحكمة قد تتفاوت، فقد لا يحصل ما هو مناط الحكم منه في الأصل والفرع، ومنع انتقال الحكم هاهنا، فاندفع بوجه آخر، وهو أنه لم لا يجوز أن يثبت حكم هو أولى بالحكمَة.

وقال الشيخ أبو إسحاق رحمه الله: الجواب المعتمد في الكسر الفرق من طريق المعنى على وجه الدفع، ولا يكفي رده بأن في الأصل ما يوافق هذه المسألة، وأنت لا تقول به فلا يلزمني، كما في النقض، ولا يكفي الفرق بعد لزوم الكسر بما لا يدفع عن العلة، وهو الفرق مع وجود المعنى الذي علل به، كما لو فرق بعد النقض من طريق اللفظ.

الثالث ـ عدم العكس

وهو وجود الحكم بدون الوصف في صورة أخرى بعلة أخرى، كاستدلال الحنفي على منع تقديم أذان الصبح بقوله: صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم أذانها على وقتها، كالمغرب، فنقول: هذا الوصف لا ينعكس، لأن الحكم الذي هو منع تقديم الأذان على الوقت موجود فيما قصر من الصلوات بعلة أخرى.

وعَدُّ هذا من القوادح مبني على مسألتين:

إحداهما: أن العكس هل هو شرط في العلة؟ وفيه خلاف سبق.

والثانية: امتناع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين، لأن النوع باقٍ فيه. فإن جوزناه ـ وهو المختار ـ لم يقدح، فإن العللَ الشرعية يخلف بعضها بعضاً.

قال إمام الحرمين: إذا قلنا: إن اجتماع العلل على معلول واحد غير واقع (أي كما هو اختياره) فالعكس لازم ما لم يثبت الحكم عند انتفاء العلة بتوقيف. لكن لا يلزم المستدل بيانه. بخلاف ما ألزمناه مثله في النقض، لأن ذاك داع إلى الانتشار. وسببه أن إشعار النفي بالنفي منحطٌ عن إشعار الثبوت بالثبوت، ولهذا لو فرضنا عللاً لكان إشعار كل واحدة بنفي الحكم كإشعار جزء العلة بالحكم، لا كإشعار العلة المستقلة به، وزوالها لزوال الترجيح. والذي أبطل العلة إذا امتنع الطرد بتوقيف لا يبطلها إذا امتنع العكس بتوقيف، فليتلمّح الطالب تفاوت المراتب، وقال الآمدي: لا يَرِد سؤال العكس إلا أن يتفق المناظران على اتحاد العلة.

الرابع ـ عدم التأثير

قال ابن الصباغ: وهو من أصح ما يعترض به على العلة، وهو عدم إفادة الوصف أثره، بأن يكون غير مناسب، فيبقى الحكم بدونه. ومِن ثَمّ اختص بقياس المعنى، وبالعلة المستنبطة المختلف فيها. ولابد من التزام عدم الحكم عند عدم العلة، وهو معنى قول الفقهاء: إن الحكم إذا تعلق بعلة زال بزوالها، ولهذا التزموا الطرد والعكس في باب الربا، بأن حكم الربا لا يثبت اتفاقاً دون علة الربا. وقد استعمله الشافعي في مباحثة له مع محمد بن الحسن، كما سيأتي.

قال إلكيا: وعلى هذا فلا معنى لقولهم: إن العلل الشرعية أمارات منصوبة على الحكم، ومن أثبت علامة على حكم فليس له أن ينصب ضدها، فإنّا بيّنا أن الحكم إذا تعلق بعلة وثبت بها فذلك الحكم الذي صار نتيجة العلة لا يبقى دون العلة، فإن النتيجة لا تبقى دون الناتج.

وقال ابن السمعاني: ذكر كثير من أصحابنا سؤال عدم التأثير، ولست أرى له وجهاً بعد أن يبين المعلل التأثير لعلته. وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل على صحتها بالتأثير. وقد ذكر مشايخ أصحابنا في سؤال عدم التأثير وتصحيحه كلاماً طويلاً وعدُّوه سؤالاً قوياً، وقالوا: إذا أورد السائل هذا السؤال

فينبغي أن ينظر المعلل، فإن وجد له تأثيراً في طرد العلة والمأخوذ على الطرد والعكس، وعلل الشارع شرطها الاطراد دون الانعكاس، بل إذا كانت مطردة منعكسة ترجح صحة العلة.

وقد قسم أهل النظر عدم التأثير إلى أقسام:

أحدها ـ عدم التأثير في الوصف بكونه طردياً، وهو راجع إلى عدم العكس السابق، كقولنا: صلاة الصبح لا تُقصر فلا تقدم على وقتها، كالمغرب. فقوله: «لا تقصر» وصف طردي بالنسبة إلى وصف التقديم، وحاصله يرجع إلى طلب المناسبة.

وقد تناظر الشافعي رضي الله عنه مع محمد بن الحسن في مسألة نكاح المرأة في عدة نكاح أختها البائنة، فإن محمداً قال: النكاح كان محرما وقد زال النكاح ولم يبق تحريم، فسلَّم الشافعي أن الذي بقي من العلة غير النكاح ولم يَرَ العدة علقة من علائق النكاح، لكنه قال: يثبت التحريم بعلة أخرى وهي توقع جمع الماء في رحم أختين. فقال الشافعي رحمه الله: إن صَحَّ ذلك فإذا خلاّها وطلقها وشرعت في العدة فهلاّ جاز نكاح أختها، إذ لا جمع في الماء، وليس هذا من قبيل العكس/ ٣١٢/ المردود، فلا يتجه أن يقال في غير الممسوسة: معللة بعلة أخرى، إذ التحريم إنما يتعلق بالنكاح أو الجمع، ولا ثالث، فلا يبقى بعدها إلا صورة العدة، ولا نظر إليها.

الثاني: عدم التأثير في الأصل بكونه مستغنى عنه في الأصل، لوجود معنى آخر مستقلّ بالغرض. كقولنا في بيع الغائب: مبيع غير مرئيّ فلا يصح، كالطير في الهواء. فنقول: لا أثر لكونه غير مرئي، فإن العجز عن التسليم كافٍ، لأن بيع الطير لا يصح إن كان مرئياً. وحاصله معارضة في الأصل، لأن المعترض يلغي من العلة وصفا ثم يعارض المستدل بما بقي.

قال إمام الحرمين: والذي صار إليه المحققون فساد العلة لما ذكرناه، وقيل: بل يصح، لأن ذلك القيد له أثر في الجملة وإن كان مستغنى عنه، كالشاهد الثالث بعد شهادة عدلين. وهو مردود لأن ذلك القيد ليس محلّه ولا وصفاً له فذكره لغو،

بخلاف الشاهد الثالث، فإنه[1] يتهيأ لأن يصير عند ذلك[2] أحد الشاهدين ركنا.

(قال): وأما الوصف الذي لا أثر له إما أن يذكر لدفع نقض ما لولاه لورد أوْ لا. فإن لم يكن لدفع النقض فهو هدر، وإلا فالطاردون جوزوا ذكره لدفع النقض. وغيرهم اختلفوا فيه. والمختار أنه إذا كان النقض من مسائل الاستثناء فذكر هذا الوصف في الدليل للتنبيه على محل الاستثناء لا تأثير فيه، وإلا فلا.

وجعل البيضاوي في «منهاجه» كون عدم التأثير من القوادح مبنيّاً على منع تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين. فإن جوزنا وهو المختار، لم يقدح. وسبقه إلى البناء إمام الحرمين. وقال ابن الحاجب: كل ما فرض جعله وصفاً في العلة من طردي إن كان المستدل معترفاً به، فقيل: مردود والمختار أنه يكون غير مردود، لجواز أن يكون فيه غرض صحيح لدفع النقض الصحيح إلى النقض المكسور، وهذا صعب بخلاف الأول فإنه معترف بأنه غير مؤثر.

الثالث: عدم التأثير في الأصل والفرع جميعاً، بأن تكون له فائدة في الحكم، إما ضرورية كقول من اعتبر الاستنجاء بالأحجار: عبادة متعلقة بالأحجار لم تتقدمها معصية فاشترط فيها العدد كالجمار. وإما غير ضرورية. فإن لم يعتبر الضرورية لم يعتبرها من طريق أولى. وإلا فترد. مثاله قولنا: الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر إلى إذن الإمام، كالظهر، فإن قولنا: «مفروضة» حشو، إذ لو حذف لم ينتقض بشيء، لكن ذكر لتقريب الفرع من الأصل بتقوية الشبه بينهما، إذ الفرض بالفرض أشبه.

واعلم أنا إذا قلنا: إن عدم التأثير في الأصل فقط قادح كان هذا قادحاً بطريق أولى. وقال الشيخ أبو إسحاق في «الملخص»: هذا القسم أصعب ما نحن فيه. وعندي أنه لا يجوز تعليق الحكم عليه.

الرابع: عدم التأثير في الفرع، كقولهم، زوجت نفسها فلا يصح، كما لو تزوجت من غير كفء، فنقول: «غير كفء» لا أثر له، فإن النزاع في الكفء

---

(١) في الأصول كلها (فإنها) مع أن الضمير للشاهد، وهو مذكر.

(٢) كذا في الأصول كلها. وفي بعضها عند هذه الكلمة اشارة توقف من الناسخ. ولعل الصواب (ردّ).

ونحوه سواء. وحاصله يرجع إلى الثاني، ويرجع أيضاً إلى المناقشة في الفرض وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج، وقد اختلف فيه على مذاهب: الجواز، وهو الأصح. والمنع، قاله الأستاذ أبو بكر. وقال إمام الحرمين: إن كان مبينا لمحل السؤال لم يجز، كما إذا سئل الشافعي عن ضمان الضيف المغرور فقال: يبرأ، وفرض في المكره. فهذا لا يجوز، إذ براءة المكره لأنه آلة، وبراءة الضيف لأنه مغرور، ففي كل مسألة علة مباينة فتقاطعتا. وإن لم يكن، بأن وقع في طريق يشتمل عليه سؤال السائل جاز، كما لو سئل عن عتق الراهن فأبطله، وفرض في المعسر.

والخامس: عدم التأثير في الحكم: وهو أن يذكر في الدليل وصفاً لا تأثير له في الحكم المعلل به، كقولنا في المرتدين يتلفون الأموال: مشركون أتلفوا في دار الحرب فلا ضمان، كالحربي. فإن دار الحرب لا مدخل لها في الحكمة، فلا فائدة لذكرها، إذ من أوجب الضمان أوجبه وإن لم يكن في دار الحرب. وكذا من نفاه نفاه مطلقا ويرجع إلى الضرب الأول، لأنه يطالب بأمر كونه في دار الحرب.

والفرق بين هذا و(الثالث) أن هذا أعم وذاك أخص، فإنه يلزم من أن يكون له تأثير في الحكم أن لا يكون له تأثير في الأصل والفرع من غير عكس، ولهذا لم يذكر الآمدي وابن الحاجب (الثالث). وقال الآمدي: حاصل هذا القسم يرجع الى عدم التأثير في الوصف فلم يبق غير عدم التأثير في الوصف وفي الأصل. قلت: ولهذا اقتصر على إيرادها في «المنهاج» وهو من محاسنه.

تنبيــه:

عدم العكس وعدم التأثير من باب واحد. وقد بان مما سبق أن عدم التأثير أعم من عدم العكس، وهو الذي نقله إمام الحرمين عن الجدليين أنهم قسموا عدم التأثير إلى ما يقع في وصف العلة، وإلى ما يقع في أصلها. وجعلوا الواقع في الأصل معللاً بعلل، فالعلة الواحدة لا يتضمن انتفاؤها انتفاء الحكم. وهذا منشؤه من تعدد العلة في الأصل، وإن اتحدت العلة جرَّ ذلك إلى الانعكاس، وهو يوضح أن تقسيمه إلى الأصل والوصف لا حاصل له.

وقال الشيخ أبو إسحاق في كتاب «الحدود» أن القاضي أبا الطيب، يذهب إلى أن التأثير والعكس لا فرق بينهما. والصحيح أن العكس: عدم العلة لعدم الحكمة، والتأثير: زوال الحكم لزوال العلة في موضع ما. قال: ومن أصحابنا من قال: يجب زوال الحكم لزوال العلة في موضع من أصل العلة. ومنهم من قال: لا فرق بين أن يزول الحكم لزوال العلة في موضع من أصل العلة أو من سائر الأصول وهذا هو الصحيح، وإليه رجع القاضي. فعلى هذا: الفرق بين العكس والتأثير ظاهر، لأن العكس هو زوال لزوال العلة في جميع المواضع، أو في أي موضع كانت. والتأثير: زواله لزوال العلة في موضع. انتهى.

فـــرع:

ذكر إمام الحرمين: ليس للمستدل إلزام المعترض نفي الحكمَ عندَ نفي علته بمجرد إقامة الدليل على علته، فإن أراد أن يدعوه إلى إلزام العكس فعليه حينئذ أن يضم إلى تصحيح علته إبطال علة خصمه، فإذا تم له ذلك دعاه إلى العكس، فإن
١/ب بين الخصم ثبوت الحكم/ حينئذ مع نفي العلة فعلى المستدل حينئذ أن يبينْ التوقيف الذي منع العكس.

ثم طرد الإمام هذا في العلة القاصرة إذا عارضها الخصم بمتعدية، فعلى المعلل بالقاصرة إبطال المتعدية، فإذا تم له إبطالها ألزم خصمه حينئذ نفي الحكم في محل التعدي لانتفاء العلة القاصرة عنه.

تنبيـــه:

قد يبقى الحكم بعد زوال علته في صور على أحد القولين للشافعي رضي الله عنه ـ كلمس المحارم، وتحريم الادخار في زماننا لأجل من دَفّ، ومنع ثبوت الخيار للجلب إن لم يغبن، ولمن لم يعلم بالعيب إلا بعد زواله، ولمن عتقت تحت عبد ولم تعلم عتقها حتى عتق، وإسقاط الشفعة لمن باع حصته قبل العلم بها. والمرجّح فيها زوال الحكم عند زوال العلة.

وشذ عن هذا وطء الراهن المرهونة، فإنه حرام إن كانت ممن لا تحبل. ومدركه أن المظنة تقام مقام المظنون.

الخامس - القلب

ويتعلق به مباحث:

الأول - في حقيقته :

وقد اختلف في تعريفه. فقال الآمدي: هو ان يبين القالب ان ما ذكره المستدل يدل عليه، لا له. أو يدل عليه وله. (قال): والأول قلّما يتفق في الأقيسة، ومثّله في المنصوص باستدلال الحنفي في توريث الخال بقوله ﷺ : (الخال وارث من لا وارث له) فأثبت إرثه عند عدم الوارث. فيقول المعترض: هذا يدل عليك لا لك، لأن معناه نفي توريث الخال بطريق المبالغة، أي: الخال لا يرث. كما يقال: الجوع زاد من لا زاد له، والصبر حيلة من لا حيلة له. أي ليس الجوع [زاداً] ، ولا الصبر حيلة.

والذي يدل على المستدل، وله: مَحَلُّ التقسيم. وقال الإمام الرازي: هو أن تعلق على العلة المذكورة في قياس يقتضي الحكم المذكور فيه ويرد إلى ذلك الأصل بعينه. وإنما اشترطنا اتحاد الأصل لأنه لو رد إلى أصل آخر لكان حكم ذلك الأصل الآخر إما حاصلاً في الأصل الأول فمردُّه إليه، أو غير حاصل بأصل القياس الأول نقض[٢] على تلك العلة.

قال الهندي: وهو غير جامع لخروج ما يكون من القلب في غير القياس. ومعلوم أن القلب لا يختص بالقياس قال: والتحقيق أنه دعوى لأنّ[١] ما ذكره المستدل عليه، لا له، في تلك المسألة على ذلك الوجه.

الثاني - [في اعتباره] :

وقد أنكره بعضهم من جهة أن الحكمين، أعني ما يثبته المستدل وما يثبته القالب، إن لم يتنافيا فلا قلب، إذ لا منع من اقتضاء العلة الواحدة لحكمين غير

---

(١) كذا في جميع النسخ.
(٢) في الاصول (أن).

متنافيين، فلا يفسد به. وإن استحال اجتماعهما في صورة واحدة فلم يمكن الرد إلى ذلك الأصل بعينه، فلا يكون قلبا، إذ لابد فيه من الرد إلى ذلك الأصل.

والجمهور على إمكانه. وأجابوا عن هذا بأن الحكمين غير متنافيين لذاتهما، فلا جَرَمَ يصحُ اجتماعهما في الأصل، لكن قام الدليل على امتناع اجتماعهما في الفرع، فإذا أثبت القالب الحكم الآخر في الفرع بالرد إلى الأصل وشهادة اعتباره امتنع ثبوت الحكم الأول فيه. وأحال إمام الحرمين إشعار الوصف الواحد بحكمين متناقضين، فمنع الشارح الأبياري التناقض بين حكمي العلة وقلبها في الثاني، واستدل على عدم التناقض باجتماع الحكمين في الأصل. قال ابن المنير: والصواب منع الإمام بالنسبة إلى مواضع المستدل والقالب، لأنهما تواضعا على أنهما لا يجتمعان في الفرع ولا يرتفعان عنه، فهي مناقضة بالمواضعة، لا بالحقيقة. لكن لا أُصوِّب قوله: إن الوصف الواحد لا يشعر بمتناقضين، فإنه قد يشعر بهما، بدليل قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر﴾ [المائدة/٩٠] غاية ما في الباب أن الوفاء بالحكمين لا يتصور، فتعين أحدهما بالترجيح، كما قال تعالى: ﴿وإثمهما أكبر من نفعهما﴾ [البقرة/٢١٩] فنبّه على رجحان المفسدة.

الثالث ـ في أنه قادح أم لا:

وقد اختلفوا فيه:

فقيل: هو إفساد العلة مطلقاً، فلا يصح التعليق بها لواحد منهما.

ونقل تسليم الصحة مطلقاً لأن الجامع دليل، والخلاف في أنه دليل للمستدل أو عليه، وهذا ظاهر قول من يسميه (معارضة)، فإن المعارضة لا تفسد العلة، فلا يمنع من التعلق بها حتى يثبت رجحانها من خارج. وهو قول الشيخ أبي إسحاق.

وقيل: إنه تسليم للصحة، على تقدير الصحة.

وظاهر كلام إمام الحرمين أنه لازم جدلاً لا ديناً، ولهذا قال: تلتبس فيه الحظوظ المعنوية بالمراسم الجدلية، بخلاف المعارضة فإنها مناقضة ديناً وجدلاً.

والمختار عند الجمهور أنه حجة قادحة في العلة. قال الشيخ أبو إسحاق: وذكر الشيخ أبو علي الطبري من أئمة أصحابنا أنه من ألطف ما يستعمله الناظر. وسمعت القاضي أبا الطيب الطبري يقول: إن هذا القلب إنما ذكره المتأخرون من أصحابنا حيث استدل أبو حنيفة رحمه الله بقوله عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار) في مسألة الساحة، قال: وفي هدم البناء ضرر بالغاصب، فقال له أصحابنا: وفي منع صاحب الساحة من ساحته إضرار. فقال: يجب أن يذكر مثل هذا في القياس.

ومن أصحابنا من قال: لا يصح سؤال القلب. قال: وهو شاهد زور، يشهد لك ويشهد عليك، لأنه لا يمكن إلا فرض مسألة على المستدل، وليس للسائل ذلك لأنه انتقال، وهذا باطل، لأن القالب عارض المستدل بما لا يمكن الجمع بينه وبين دليله، فصار كما لو عارضه بدليل آخر. وقيل: هو باطل، إذ لا يتصور إلا في الأوصاف الطردية.

وقال أبو الوليد الباجي: القلب سؤال صحيح يوقف الاستدلال بالعلة ويفسدها، وإليه ذهب القاضي أبو بكر، وكان القاضي أبو الطيب الطبري وشيخنا أبو إسحاق الشيرازي يقولان: هو معارضة وأنه لا يفسد العلة.

قال: وعندي فيه تفصيل وهو أن القلب ضربان:

أحدهما: قلب بجميع أوصاف العلة.

فهذا يفسد العلة المقول بها، لأنه يجب أن يكون للعلة تعلق بالحكم الذي تعلق عليها واختصاص بحيث لا يصح تعلق الضدّ بها، فإذا بين السائل صحة أن يعلق عليها ضده خرجت عن أن تكون علة، كقولنا في أن الخيار في المبيع يورث، فإن الموت معنى يزيل التكليف فوجب أن لا يبطل الخيار، كالجنون والإغماء. فيقول الحنفي: أقلب هذه العلة فأقول: إن الموت معنى يبطل التكليف فوجب أن لا ينقل الخيار إلى الوارث، كالجنون والإغماء.

ثانيهما: القلب ببعض الأوصاف:

فهذا هو معارضة على ما ذكره شيخنا. / لأن للمستدل أن يقول: إنما جعلت ١/٣١٣

العلة جميع الأوصاف، فإذا قلب ببعضها فلم تفسد العلة وإنما جئت بأخرى. كقول المالكي في ضم الذهب والفضة في الزكاة: مالان زكاتهما ربع العشر بكل حال، فيضم أحدهما إلى الآخر في الزكاة، كالصحاح والمكسّرة، فيقول الشافعي: أقلب العلة وأقول: مالان زكاتهما ربع العشر بكل حال فلم يضم أحدهما الى الآخر بالقيمة، كالصحاح والمكسرة.

ونقل في «المنخول» عن المحققين أنه مردود وليس معارضة، فإن شرطها التعارض في نفس الحكم والمشهور أنه نوع معارضة، إذ محال أن يدل على المذهبين من جهة واحدة بل من جهتين، لاشتراك الأصل والجامع، فكان أولى بالقبول، ولأن المعارضة هي أبداً معنى في الأصل أو الفرع، أو دليل مستقل يقتضي خلاف ما ادعاه المستدل. وهذا الوصف كذلك. فعلى هذا للمستدل أن يمنع حكم القالب في الأصل، وأن يقدح في العلة بالنقض وعدم التأثير والقول بالموجب إذا أمكنه.

وفي جواز قلب قلبه وجهان لأصحابنا، حكاهما الشيخ أبو إسحاق:

أحدهما: الجواز، بناء على أنه معارضة، فإذا قلبه على القالب صار شاهدا له من وجهين، وللقالب من وجه واحد، فيترجح عليه.

والثاني: المنع، ورجحه الباجي، لأنه نقض، والنقض لا يصح أن يُنقض، وكذلك القلب لا يُقلب. ورجح في «المحصول» الجواز بشرط أن لا يكون مناقضاً للحكم، لأن قلب القالب إذا فسد بالقلب سلم أصل القياس من القلب. وإن قلنا: إنه ليس بمعارضة بل هو إفساد العلة فليس للمستدل أن يتكلم على قلبه بكل ما للقالب أن يتكلم على دليل المستدل، لما تقدم في النقض.

نعم، يفترق القلب والمعارضة في صور:

أحدها: أن القلب معارضة مبنية على إجماع الخصمين، سواء انضم إليهما إجماع الأمة أم لا. والمناقضة في المعارضة حقيقية، وفي القلب وضعية. أي تواضع الخصمان أو المجمعون على المناقضة.

ثانيهما : أن علة المعارضة وأصلها قد يكون مغايراً لعلة المستدل وأصله، بخلاف القلب فإن علته وأصله هما علتا المستدل وأصله، ذكره إمام الحرمين وغيره.

ثالثهما: أنه لا يحتاج إلى أصل ولا إثبات الوصف. وكل قلب معارضة، بخلاف العكس.

رابعهما : أنه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وفي سائر المعارضات يمكن .

خامسها : أنه لا يمنع منه وجود العلة في الأصل والفرع، لأن أصل القالب وفرعه هو أصل المعلل وفرعه. ويمكن ذلك في بقية المعارضات. ذكر هذين الأخيرين صاحب «المحصول»، وتبعه الهندي. وقال السهيلي وغيره من الجدليين القسم الأول من القلب، وهو الذي يتبين فيه أن دليل المستدل عليه، لا له، هو من قبيل الاعتراضات، ولا يتجه في قبوله خلاف. وأما الثاني، وهو ما يدل على المستدل من وجه آخر، كمثال الاعتكاف ومسح الرأس وبيع الغائب، فاختلفوا فيه، هل هو اعتراض أو معارضة؟ فزعم قوم أنه معارضة، لأن المعترض يعارض دلالة المستدل بدلالة أخرى.

(قال): ولهذا الخلاف فوائد :

منها: أنه إن قيل: إنه معارضة جازت الزيادة عليه، مثل أن يقول في بيع الغائب: عقد معاوضة مقتضاه التأبيد، فلا ينعقد على خيار الرؤية، كالنكاح، وإن قيل: هو اعتراض لم تجز فيه الزيادة. انتهى. وهذا يخالف ما سبق عن «المحصول». والفرق بينهما أن المعارضة كدليل مستقل فلا يتعذر بدليل المستدل، بخلاف الاعتراض فإنه منع للدليل، فلا تجوز الزيادة ويكون كالكذب على المستدل حيث يُقَوَّل ما لم يقل .

ومنها: إن قلنا أنه معارضة جاز قلبه من المستدل كما يعارض العلة، مثل أن يقول المستدل في بيع الفضولي: لا يصح لأنه تصرف في مال الغير بلا ولاية ولا نيابة، فلا يصح قياساً على الشراء، فيقول المستدل: أنا أقلب هذا الدليل وأقول:

تصرف في مال الغير بلا ولاية ولا نيابة، فلا يقع لمن أضافه إليه، كالشراء، فإن الشراء يصلح لمن أضيف إليه وهو المشترى له، بل صح للمشتري وهو الفضولي، ومن قال: إنه اعتراض لم يجز ذلك، لأنه منع، والمنع لا يُمنع.

ومنها: أنه إن قلنا: إنه معارضة جاز أن يتأخر عن المعارضة، لأنه كالجزء منها. وإن كان اعتراضاً لم يجز ووجب تقديمه عليها، لأن المنع مقدم على المعارضة.

ومنها: أن من جعله معارضة قبل فيه الترجيح، ومن قال: إنه اعتراض منع من ذلك، لأن المعارضة تقبل الترجيح، كالدليل المبتدأ، والمنع لا يقبل الترجيح.

الرابع - في أقسامه:

أحدها: قلب الحكم المطلوب:

وهو ما يدل على تصحيح مذهب المعترض، مع إبطال مذهب المستدل.

إما صريحاً كقولنا في بيع الفضولي: عقد في حق الغير بلا ولاية ولا نيابة فلا يصح، كما إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه. فيقول الخصم: عقد في حق الغير بلا ولاية فيصح، كما إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه فإنه يصح بالإجماع في حق العاقد. قال الشيخ أبو إسحاق رحمه الله: وهذا على أقسام القلب.

وإما ضمناً كقول الحنفي في الاعتكاف: لُبث فلا يكون بنفسه قربة، كالوقوف بعرفة، وغرضه اشتراط الصوم وإنما لم يصرح به لأنه لم يجد أصلاً يلحقه به فيقول: لبث فلا يشترط فيه الصوم، كالوقوف.

وجوابه إما بمنع صحة القلب إن كان لا يقبله، وإما أن يتكلم عليه بكل ما يتكلم على العلل المبتدأة من المنع وعدم التأثير والنقض، على ما سبق فيه من الخلاف. وكذا القلب على أحد الوجهين فيقول: هذه الأوصاف التي ذكرت فيها لا تؤثر في حكم القلب، وهي مؤثرة في حكم علتي، أو يقول: هذه العلة لا تصلح للحكم الذي علقت عليها وتصلح للحكم الذي علقتُ عليها فيقول في صورة البيع: هذه الأوصاف لا يحتاج إليها في حكم علتك، لأنك لو اقتصرت على

قولك: عقد عقده في حق الغير فيصح، لم ينقض، أو يقول: هذه الأوصاف التي ذكرتها تقتضي إفساد البيع وقد علقت عليها صحة العقد، وهذا خلاف مقتضى العلة لم يصح.

الثاني: ما يدل على إبطال مذهب المستدل:

- إما صريحا، كقولهم: مسح الرأس ركن فلا يكفي أقل ما ينطلق عليه الاسم، كالوجه. فيقال: فلا يتقدر بالربع، كالوجه.

- وإما بالإلتزام، كقولهم في بيع الغائب: صحيح، كنكاح الغائب، بجامع أن كلا عقد معاوضة، فنقول: فلا تثبت الرؤية في بيع الغائب/، قياساً على ٣١٣/ب النكاح، بالجامع المذكور.

ومن هذا القسم: قلب التسوية، لتضمنه التسوية بين الفرع والأصل. وهو أن يكون في الأصل حكمان واحدٌ منهما منتفٍ في الفرع بالاتفاق بين الخصمين، والآخر مُنَازع فيه، فإذا أراد إثباته في الفرع بالقياس على الأصل اعترض بوجوب التسوية بينهما في الفرع على الأصل. فيلزم عدم ثبوته فيه، كقولهم في طلاق المكره: مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه، كالمختار، ويلزم منه أن لا يقع طلاقه ضمنا، ولأنه إذا ثبت المساواة بين إقراره وإيقاعه، وإقراره غير معتبر بالاتفاق، فيكون إيقاعه أيضا غير معتبر. كقولهم في الوضوء: طهارة بالمائع، فلا تجب فيها النية، كالنجاسة. فنقول: فيستوي جامدها ومائعها كالنجاسة في النية.

وفي قبول هذا النوع وجهان لأصحابنا حكاهما القاضي أبو الطيب والشيخ أبو إسحاق:

أحدهما: لا يقبل. واختاره أبو القاسم بن كج. لأن القياس إنما يحتج به في الأحكام الشرعية، والتسوية ليست من الأحكام الشرعية، ولأن القالب يريد في الأصل غير ما يريد في الفرع، فلا يجوز أن يؤخذ حكم الشيء من ضده واختاره القاضي والأستاذ أبو منصور وابن السمعاني وطائفة ممن قبِل أصل القلب، لأنه لا يمكن التصريح فيه بحكم العلة، فإن الحاصل في الأصل نفي، وفي الفرع إثبات.

والثاني : وحكاه إمام الحرمين عن الأستاذ أبي إسحاق، وصححه الشيخ أبو إسحاق رحمه الله والباجي وغيرهما، أن الشارع لو نص على ذلك فقال: أقصد التسوية بين الإقرار والإيقاع كان صحيحاً. وكل ما جاز أن يُنصَّ عليه جاز أن يُستنبط ويُعلق عليه الحكم .

وجوابه: إما بإمكان صحة القلب أو بالكلام عليه بما يتكلم على العلل المبتدأة فنقول: التسوية بين المائع والجامد لا تصح بالإجماع . ألا ترى أن عندك المائع في الوضوء لا يفتقر إلى تعيين النية، فلا يمكن التسوية بينهما .

وقيل: من أجوبته: أن يقول: هذا الحكم الذي ذكرتُه مصرَّح به، والذي عارضتني به غير مصرح به، والمصرح به أولى من غيره وهذا باطل، لأن حكمهما واحد .

الثالث : القلب المكسور

وهو أن يستعمل جمع أوصاف المستدل، كاستدلال المالكي على صحة ضم الذهب والفضة في الزكاة، فإنهما مالان زكاتهما ربع العشر بكل حال فضم أحدهما الى الآخر، كالصحاح والمكسرة. فيقول الشافعي : أقلب هذه العلة فأقول: مالان زكاتهما ربع العشر، وهما من وصف واحد، فلم يضم أحدهما إلى الآخر بالقيمة، كالصحاح والمكسرة .

الرابع : القلب المبهم

وهو أن لا يتضمن تسوية، كقولهم في الكسوف: صلاة مسنونة فلا يثنّى فيها الركوع، كالعيدين. فيقلبه ويقول: صلاة مسنونة تختص بزيادة، كصلاة العيدين. من غير تعرض لخصوص الزيادة هل هي ركوع أو غيره، لأنه لو تعرض لخصوصها في الركوع لم يشهد له الأصل المذكور .

ومن أنواع القلب:

ـ جعل المعلول علة، والعلة معلولاً. وإذا أمكن ذلك تبين أن لا علة، فإن العلة هي الموجبة، والمعلول هو الحكم الواجب به، كالفرع مع الأصل، فلم يجز

أن يكون الحكم علة والعلة حكماً. فلما احتمل الانقلاب دل على بطلان التعليل، كقولنا في ظهار الذمي: إنه يصح لأنه يصح طلاقه، كالمسلم،فيقول الحنفي: المسلم لم يصح ظهاره لأنه صح طلاقه، وإنما صح طلاقه لأنه صح ظهاره. ومن جعل الظهار علة للطلاق لم يُثبت ظهار الذمي.

قال الشيخ أبو إسحاق رحمه الله: هذا النوع اختلف فيه: فقال بعض أصحابنا وبعض الحنفية: إنه صحيح يمنع صحة الدليل، لأنه يتوقف ثبوت كل منهما على ثبوت الآخر، فلا يثبت واحد منهما، للدور. وقيل: لا يمنع، لأن العلل الشرعية أمارات بجعل الشارع، ويجوز أن يجعل كل من الحُكمين أمارة للآخر. قال الباجي: وهذا هو الصحيح. وقال الشيخ في موضع آخر: ذهب ابن الباقلاني إلى أنه سؤال صحيح يوقف العلة. والذي عليه عامة أصحابنا أنه لا يعترض على العلة ولا يوجب وقفها، وهو اختيار شيخنا أبي الطيب رحمه الله، ونَصَره في كتاب «التبصرة». وقال ابن الصباغ رحمه الله في «العدة»: قيل: لا يعارض العلة. والصحيح أنهما يتعارضان. وجوابُ هذا: الترجيحُ، إن قلنا به.

السادس: القَوْل بالموجَب

(بفتح الجيم)، أي: القول بما أوجبه دليل المستدل. أي الموجِب (بكسرها) فهو الدليل المقتضي للحكم، وهو تسليم مقتضى ما نصبه المستدل موجبا لعلته، مع بقاء الخلاف بينهما فيه. وذلك بأن يظن المعلل أن ما أتى به مستلزم لمطلوبه من حكم المسألة المتنازع فيها، مع كونه غير مستلزم، فلا ينقطع النزاع بتسليمه، وهذا أولى من تعريف الإمام الرازي له بموجب العلة، لأنه لا يختص بالقياس، أي: أن يكون دليله لا يُشعر بحكم المسألة المتنازع فيها. وهذا فيه إشكال، لأن الاستدلال على غير محل النزاع لا يعتد به، والاستدلال على محل النزاع لا يمكن القول بموجبه.

وأجيب بأن المستدل قد يتخيل من الخصم مانعاً لحكم المسألة بحيث لو بطل ذلك المانع تقرر أن الخصم يسلم له الحكم، فيجعل المستدل عمدته في الاستدلال لإبطال ما تخيله ظناً منه أنه إذا بطل كونه مانعاً سلم الحكم، فكأنه قد استدل على غير الحكم المسئول، أو استدل على أن الأمر المذكور غير مانع من الحكم، وإذا لم يكن مانعا لزم الحكم.

وقال ابن المنير: حدُّوه بتسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع فيه. وهو غير مستقيم، لأنه يدخل فيه ما ليس منه، وهو بيان غلط المستدل على إيجاب النية في الوضوء بقوله: (في أربعين شاة شاة). فقال المعترض: أقول بموجَب هذا الدليل، لكنه لا يتناول محل النزاع فهذا ينطبق عليه الحد وليس قولاً بالموجَب، لأن شرطه أن يظهر عذر للمستدل في الغلط، فتمام الحد أن يقال: هو تسليم نقيض الدليل مع بقاء النزاع حيث يكون للمستدل عذر معتبر. انتهى.

وكان الشيخ محيي الدين القرميسي من أئمة الأصول والجدل بالاسكندرية يذهب إلى أنه تقرير التسليم وليس بتسليم حقيقة. وحقيقته بيان انحراف الدليل عن محل النزاع، وعلى هذا فلا يلزم منه الانقطاع، بل إن ثبت انحراف الدليل
١/٣١٤ فقد انقطع المستدل، وإن ثبت أنه غير منحرف/ لم ينقطع المعترض، بل ينزل على أنه في مسألة النزاع ويورد عليه ما يليق به.

وينبني على هذا الخلاف فرعان:

(أحدهما): أنه هل يجب تأخير القول بالموجَب عن بقية الأسئلة؟

(الثاني): أنه حيث لزم فهل هو انقطاع؟ فإن قلنا بالأول فإذا سلم المعترض ذلك حقيقة وتبين أنه محل النزاع فقد سلم المسألة وكان منقطعاً. وإن قلنا بالثاني إنه عبارة عن انحراف الدليل عن محل النزاع وأنه بين ذلك بأن سلم مدلول الدليل تقديراً لا تحقيقاً مع بقاء النزاع، فعلى هذا إن لزم ذلك فقد انقطع المستدل، وإن لم يلزمه لم يحكم بانقطاع المعترض. بل له أن يورد بعد ذلك ما شاء من الأسئلة. وهذا هو الذي كان يختاره القرميسي.

ومن أعذاره :

أن يبني المستدل على أن الخصم يوافق على المقتضي، وإنما يمنعه من العمل ثم تخيل ما ليس بمانع مانعاً، فيعمد المستدل إلى ذلك المانع فيبطله ليسلم المقتضى فيلزم الخصم الموافقة. هذا ظن المستدل، ويكون المعترض مثلا لا يوافقه على المقتضي، أو يوافقه ولكن المانع عنده أجنبي عما يخيل المستدل أنه المانع عنده، أو غير أجنبي ولكنه جزء المانع، فلا يلزم من سلب الماهية عن الجزء سلب الماهية عن الكل، أو مانع مستقل ولكن يجوز أن يكون هناك مانع آخر. وإذا جاز تعدد العلل جاز تعدد الموانع .

ومنها : أن يذكر المستدل إحدى المقدمتين ويسكت عن الأخرى ظنا أنها مسلمة، فيقول الخصم بموجب المقدمة المذكورة، ويبقى على المنع، لأنه يتجه على منع السكوت عنها .

ومنها : أن يعتقد تلازماً بين محل النزاع وبين محل آخر، فينصب الدليل على ذلك المحل بناء منه على أنه ما ثبت[1] الحكم في ذلك المحل لزم أن يثبت في محل النزاع، فيقول المعترض بالموجَب ويمنع الملازمة. انتهى.

والقول بالموجَب من أحسن ما يجيء به المناظر، ومنه قوله تعالى: ﴿ولله العزه ولرسوله..﴾ في جواب ﴿ليخرجن الأعز منها الأذل﴾ [المنافقون/٨] فإنهم كنّوا بالأعز عن فريقهم وبالأذل عن فريق المؤمنين، وأثبتوا للأعزّ الإخراج، فأثبت الله تعالى في الرد عليهم صنف العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، أي: فإذا كان الأعز يُخرِج الأذل فأنتم المخرَجون (بفتح الراء) وهو من أحسن وجوه الاعتراضات، وأكثر الاعتراضات الواردة على النصوص ترجع إليه، لأن النص إذا ثبت فلا يمكن ردُّه، فلا يرد عليه سؤال إلا وحاصله يرجع إلى تسليم النص ومنع لزوم الحكم منه .

والفرق بينه وبين المعارضة أن حاصله يرجع إلى حيد الدليل الصحيح عن محل

---

(١) (ما) هنا شرطية مثل (مهما)، والمعنى: مهما ثبت الحكم: لزم.

النزاع، والمعارضة فيها اعتراف بمساس الدليل لمحل النزاع. قال إلكيا: وإنما يتصور القول بالموجب إذا لم يأت المعلل بما يؤثر في نفس الحكم المتنازع فيه، بل يعترض لإبطال ما ظنه موجباً ومؤثراً عند الخصم والمؤثر غيره، ولو صرح بنفس الحكم فلا يتصور توجه القول بالموجَب.

وقال ابن السمعاني، تبعا للإمام: هو سؤال صحيح إذا خرج مخرج الممانعة، ولابد في توجهه من شرط، وهو أن يسند الحكم الذي تنصب له العلة إلى شيء، مثل قول الحنفي في ماء الزعفران: ماء خالطه طاهر، والمخالطة لا تمنع صحة الوضوء، فيقول السائل: المخالط لا يمنع الماء، مع أنه ليس بماء مطلق.

وشرط في «المنخول» لصحته أن يبقى الخلاف معه في محل النزاع، (قال): ولا ينافي القول بالموجب مع التصريح بالحكم الذي أثبت النزاع فإنه يرتفع الخلاف. وإنما يتوجه إذا أجمل الحكم، وقال: إن كان كذا فجاز أن يكون كذا، فيقول بموجبه في بعض الصور، أو يتعرض لنفي علة الخصم.

وما ذكرناه من جعله من قوادح العلة صرح به الكيا والإمام الرازي والآمدي وغيرهم، ووجهه إنه إذا قال بموجبها كانت العلة في موضع الإجماع، ولا تكون متناولة لموضع الخلاف، ولأنه إذا كان تسليم موجب ما ذكره من الدليل لا يرفع الخلاف علمنا أن ما ذكره ليس بدليل الحكم الذي قصد إثباته.

وظاهر كلام الجدليين أنه ليس من قوادح العلة، لأن القول بموجب الدليل تسليم، فكيف يكون مفسدا؟ وحكى في «المنخول» أن القول بالموجب لا يسمى اعتراضاً لأنه مطابقة للعلة، والخلاف لفظي.

وقد عدّه إمام الحرمين في «البرهان» من الاعتراضات الصحيحة، ثم قال: ثم الأصوليون تارة يقولون: القول بالموجب ليس اعتراضا، وهو لعمري كذلك، فإنه لا يبطل العلة، لأنه إذا جرت العلة وحكمها مختلف فيه فلأنْ تجري وحكمها متفق عليه أولى قال المقترح في تعليله: إن أرادوا بقولهم: لا يبطل العلة مطلقا فمسلم، فإنها لا تبطل في جميع مجاريها، وأن أرادوا لا تبطل في محل النزاع فغير صحيح، فإنه يلزم من القول بالموجب إبطال العلة في محل النزاع، وهذا هو الذي

تصدى المعترض له، وهو إبطال علة المستدل في المحل المتنازع فيه، فلم يصح قولهم: إنه ليس مبطلا للعلة إلا على تقدير إرادة أنه لا يبطلها في جميع مجاريها .

وقال الخوارزمي في «النهاية» : إذا توجه القول بالموجب انقطع أحد الخصمين : إن بقى النزاع انقطع المستدل ، وإن لم يبق النزاع انقطع السائل (انتهى) .

واختلفوا في أنه هل يجب على المعترض إبداء سند القول بالموجب أم لا ؟ فقيل: يجب لقربه إلى ضبط الكلام وصونه عن الخبط ، وإلا فقد يقول بالموجب على سبيل العناد. وقيل : لا يجب ، لأنه وفّى بما عليه، وعلى المستدل الجواب وهو أعرف بمأخذ مذهبه، فيصدق فيما يقوله لغيره من الأخبار . قال الآمدي : وهو المختار .

ثم هو إما أن يرد من المعترض دفعاً عن مذهبه ، أو إبطالاً لمذهب المستدل باستيفاء الخلاف مع تسليم نقيض دليله ، وذلك أن الحكم المرتب على دليل المستدل إما أن يكون إبطال مدرك الخصم إثبات مذهبه هو أو لا ؟ فإن كان الأول فالقول بالموجب يكون من المعترض دفعاً عن مأخذه لئلا يفسد ، وإن كان الثاني كان إبطالاً لمذهب المستدل ، لأنهما كالمتحاربين كل منهم يقصد الدفع عن نفسه وتعطيل صاحبه .

فالأول كقولهم في إيجاب الزكاة في الخيل: يسابق عليها فتجب فيها الزكاة، كالإبل . فيقول : مسلم في زكاة التجارة، والنزاع إنما هو في زكاة العين. ودليلكم إنما يقتضي وجوب الزكاة في الجملة .

والثاني : كقولنا في إيجاب القصاص في المثقّل: التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص ، كالتفاوت في المتوسَّل إليه وهو القتل ، فإنه لو ذبحه أو ضرب عنقه / ٣١٤/ب أو طعنه لم يمنع القصاص. وهذا فيه إبطال مذهب الخصم، إذ الحنفي يرى ان التفاوت في الآلة يمنع القصاص فيقول الحنفي: تسليم التفاوت في الآلة لا يمنع، لكن لا يلزم من إبطال المنع للقصاص ثبوته، بل إنما يلزم ثبوته من وجود مقتضيه وهو السبب الصالح لإثباته، والنزاع فيه. وجوابه بأن يبين المستدل لزوم حكم

محل النزاع بوجود نقيضه بما ذكر في دليله إن أمكن مثل أن يقول في المثالين المذكورين: يلزم من كون التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص وجود مقتضى القصاص ، بناء على أن وجود المانع وعدمه قيام المقتضى ، إذ لا يكون الوصف تابعاً بالفعل إلا لمعارضة المقتضى ، وذلك يستدعي وجوده .

أو يبين المستدل أن النزاع إنما هو فيما يعرض له بإقرار أو اعتراض من المعترض بدليل . مثل أن يقول ؛ إنما فرضنا الكلام في صحة بيع الغائب ، لا في ثبوت خيار الرؤية ، ويستدل على ذلك .

السابع : الفرق

ويسمى (سؤال المعارضة) و (سؤال المزاحمة)، فله ثلاثة ألقاب . وهو : إبداء وصف في الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة للحكم أو جزء علة ، وهو معدوم في الفرع ، سواء كان مناسبا أو شبها إن كانت العلة شبيهة[1] بأن يجمع المستدل بين الأصل والفرع بأمر مشترك بينهما ، فيبدي المعترض وصفا فارقاً بينه وبين الفرع .

وقد اشترطوا فيه أمرين :

أحدهما : أن يكون بين الأصل والفرع فرق بوجه من الوجوه ، وإلا لكان هو هو ، وليس كلُّ ما انفرد به الأصل من الأوصاف يكون مؤثراً مقتضيا للحكم ، بل قد يكون ملغى بالاعتبار بغيره ، فلا بد أن يكون الوصف الفارق قادحاً .

والثاني : أن يكون قاطعاً للجمع ، بأن يكون أخصَّ من الجمع ليُقدَّم عليه، أو مثله ليعارضه .

قال بعضهم : اختلف الجدليون في حده ، فقال الجمهور، ومنهم الإمام: إن حقيقة الفرق قطع الجمع بين الأصل والفرع إذ اللفظ أشعر به وهو الذي يقصد منه . وقال بعض الجدليين : حقيقته المنع من الإلحاق بذكر وصف في الفرع أو في الأصل .

(١) كذا في جميع النسخ. ولعل الصواب (شَبَهية) وهو (قياس الشَّبَه).

وينبني على هذا الخلاف مسألة ، وهي أن الفارق إذا ذكر فرقا في الأصل هل يجب عليه أن يعكسه في الفرع ؟ اختلفوا فيه : فما عليه الحذاق من أهل النظر أنه يشترط، لأنه عبارة عن قطع الجمع، وإنما ينقطع الجمع إذا عكسه، لأن المقصود الفرق، والافتراق له ركنان : (أحدهما) وجود الوصف في الأصل ، و(الثاني) انتفاؤه في الفرع ،لأن المستدل يقول : وجود معنى آخر لا يضرني ، لأنه يؤكد الحكم في الأصل ، وذلك لا يمنع تعليلي ، وصار غيرهم إلى أنه لا يلزم المعترض عكسه لأنه ادعى أن العلة في الأصل وصف كذا ، فإذا أبدى المعترض وصفاً آخر امتنع التعليل في الأصل به ، وإذا امتنع التعليل امتنعت التعدية .

وقد اختلفوا في قبوله وقدحه في العلة على مذاهب :

أحدها ـ أنه ليس بمقبول ، لأن الجامع لم يلتزم بجمعه مساواة الفرع والأصل في جميع القضايا ، وإنما سوى بينهما في وجه ، ولا يتضمن الجمع بين أسئلة متفرقة ، ولأن المعترض ذكر معنى في جانب الأصل ، وذلك لا يمنع تعليل المعلل بجواز تعليل الحكم بعلتين ، وحكاه في «البرهان» عن طوائف من الجدليين والأصوليين (قال) : وإنما يستمر هذا مع القول برد المعارضة في جانب الأصل والفرع جميعاً (قال) : وهو عند المحصلين ساقط مردود .

وأما ابن السمعاني فقال: وعند المحققين أنه أضعف سؤال يذكر ، وليس مما يمس العلة التي نصبها المعلل بوجه ما ، لكن نهاية ما في الباب أن الفارق يدّعي معنى في الأصل معدوما في الفرع ولم يتعرض للمعنى الذي نصبه المعلل . ويجوز أن يكون الأصل معلولاً بعلتين مستقلتين ووجدت إحداهما في الفرع وعُدمت الأخرى ، وإحداهما كافية لوجوب الحكم ، وانتفاء إحدى العلتين لا يقتضي انتفاء حكمها إذا خلفتها علة أخرى .

والثاني ـ قال إمام الحرمين ، واختاره ابن سريج والأستاذ أبو إسحاق أن الفرق ليس سؤالاً على حياله ، وإنما هو معنى معارضة الأصل بمعنى ، ومعارضة العلة التي نصبها المستدل في الفرع بعلة مستقلة ، والمقصود منه المعارضة .

والثالث ـ قال إمام الحرمين ، وهو المختار عندنا ، وارتضاه كل من ينتمي إلى

التحقيق من الفقهاء والأصوليين : «إنه صحيح مقبول ، وهو ان اشتمل على معنى معارضة الأصل وعلى معارضة علة الفرع بعلة فليس المقصود منه المعارضة ، بل مناقضة الجمع وقال قبل ذلك : ذهب جماهير الفقهاء إلى أنه أقوى الاعتراضات وأجدرُها بالاعتناء به . وهكذا حكاه في «المنخول» عن الجمهور .

وقال الشيخ أبو إسحاق في «الملخص» : إنه أفقه شيء يجري في النظر ، وبه يعرف فقه المسألة . قال الإمام : لأن شرط صحة العلة خلُوها عن المعارضة ، وحقيقته أن المعلل لا يستقر ما لم يبطل بمسلك السبر كل ما عدا علته مما يُقَدَّر التعليل به ، فإذا علل ولم يسبر فعورض بمعنى في الأصل ، فكأنه طُولب بالوفاء بالسبر .

ثم ذكر أنه راجع إلى معنى التعليل ، وذكر أن القاضي استدل على قبوله بأن السلف كانوا يجمعون ويفرقون ، ويتعلقون بالفرق كما يتعلقون بالجمع ، كما في قضية الجارية المرسية[1] التي أجهضت الجنين وقد أرسل إليها عمر بن الخطاب رضي الله عنه يهددها ، فإن عمر رضي الله عنه استشار في ذلك فقال عبد الرحمن ابن عوف رضي الله عنه : إنما أنت مؤدب ، ولا أرى عليك شيئا . وقال علي رضي الله عنه : إن لم يجتهد فقد غشّك ، وإن اجتهد فقد أخطأ ، أرى عليك الغُرّة .

وكان عبد الرحمن بن عوف حاول تشبيه تأديبه بالمباحات التي لا تعقب ضماناً ، وجعل الجامع أنه فعل ما له أن يفعله ، فاعترضه علي رضي الله عنه بالفرق ، وأبان أن المباحات المضبوطة النهايات ليست كالتعزيرات التي يجب الوقوف عليها دون ما يؤدي إلى الإتلاف قال : ولو تتبعنا معظم ما يخوض فيه الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين وجدناه كذلك .

وقد بالغ ابن السمعاني في الرد على الإمام في هذا الكلام ، وقال : قوله : شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة ليس بشيء ، لأن المعارضة إنما تقدح في

(١) كذا في جميع النسخ . ولعل الصواب (المريبة).

حكمين متضادين ، أما إذا ذكرت علتان بحكم واحد فلا يقدح ، ولا يسمى معارضة . وقوله لا يصح تعليل المعلل ما لم يبطل كلامه ما عدا علته يقال : من قال هذا ؟ ولأي معنى يجب ؟ وإنما يجب عليه أن يذكر مخيلة / في الحكم مناسبة له 1/315 إذا وجد فيها ألحقه بالأصل الذي استنبط منه العلة . وأما السبر والتقسيم وإبطال ما عدا الوصف الذي ذكره فليس بشيء (قال) : وقد نسب هذا إلى الباقلاني رحمه الله (قال) : وكل من كلف المعلل هذا أو رام تصحيح العلة بهذا الطريق فقد أعلمنا من نفسه أن الفقه ليس من بابه ولا من شأنه ، وأنه دخيل فيه مدّعٍ له . (قال) : وقد بان بطلان طريق السبر وقوله إنه التزام كذلك ليس كذلك ، بل في تعليل المعلل التزام إبطال كل علة سوى علته ، فهذا من التّرّهات والخرافات . وكذلك قول من يقول : إن تعليل الأصل بعلتين لا يجوز .

قلت : ولم يتوارد ابن السمعاني مع الإمام على محل واحد ، لأن إمام الحرمين منع اجتماع علتين ، وابن السمعاني يجوزه . ثم قال ابن السمعاني : وأما الذي حكاه عن ابن الباقلانى فقد حاول شيئاً بعيداً ، لأن الفرق والجمع على الذي يخوض فيه لم ينقل عن الصحابة أصلاً ، وإنما كانوا يتبعون التأثيرات . والذي نقل عن عبد الرحمن بن عوف معنى صحيح ، والذي أشار إليه عليٌ رضي الله عنه في معنى الضمان ألطف منه ، والمراد منه أنه وإن كان يباح له التأديب ولكنه مشروط بالسلامة ، لأنه أمر ليس بحتم ، بل يجوز فعله وتركه ، فيُطلق فعله بشرط السلامة . (قال) : وليس هذا الكلام من الفرق والجمع الذي نحن فيه بشيء ، فلا يُدرى كيف وقع هذا الخبط من هذا القائل .

وإن وقع الفرق فنحن لا نُنكر الفرق بالمعاني المؤثرة وترجيح المعنى على المعنى ، وإنما الكلام في شيء وراء هذا ، وهو أن المعلل لما ذكر علة قام له الدليل على صحتها ، ففرَق الفارق بين الأصل والفرع بمعنى ، فإن كان فرقاً لا يقدح في التأثير الذي لِوصفِ المعلل في الحكم فهو فرق صورة ، ولا يلتفت إليه ، وإن فرق بمعنى مؤثر في حكم الأصل فغايته التعليل بعلتين . وإن بين الفارق معنى مؤثراً في التفريق بين الأصل والفرع فالقادح بيان معنى يؤثر في الفرع يفيد خلاف الحكم

الذي أفاده المعنى الأول ، فلا بد لهذا من إسناده إلى أصل ، وحينئذ يكون معارضة ، ولا يكون الفرق الذي يقصد بالسؤال ، ونحن بينا ان المعارضة قادحة . (انتهى)

وحاصله أن المعارضة في الفرع لا تسمى فرقاً ، ويصير النزاع لفظياً . وأما المعارضة في الأصل فهي مبنية على مسألة التعليل بعلتين .

ونقل الكيا ما حكاه الإمام في استدلال القاضي عن عامة الأصوليين ثم قال : والحق عندنا أن الفرق إنما يقدح إذا كان أخص من جميع العلل ، فإذ ذاك يتبين به فساد الجمع ، إلا أن الفرق ابتداء تعليل في الأصل ، وعكسه في الفرق . ورُبَّ فرق يظهر فتخرج علة المعلل عن اعتبارها شرعاً ، وحينئذ فيلحق تعليل المعلل بالطرد ، فإنه أخص من الجمع على كل حال ، فإن كان الجمع مِثْلاً للفرق أو أخص فلا نبالي به ، كقول المالكي في الهبة : عقد تمليك ترتب على صحة الإيجاب والقبول فيها الملك بالمعاوضة ، فيقول الفارق : المعاوضة يتضمنها النزول عن العِوَض والرضا بالمعوَّض ، وذلك يحصل بنفس العقد ، والهبة قد عارت[1] بها . فالمعلل يقول : تلك الصيغة مطرحة فيضطرب النظر فيها.

(قال) وحرف المسألة أن نكتة الفرق كونه أخصَّ من الجمع ، والجمع أعم ، فإذاً في الفرق ثلاثة مذاهب أصحها أن الفرق يرجع إلى قطع الجمع من حيث الخصوصية.

و(الثاني) إبطال الفرق من جهة كونه معاوضة في جانب الأصل والفرع ، والمعارضة باطلة

و(الثالث) أنه مقبول من جهة كونه قدحاً في غرض الجمع .

وهذا ملخص من كلام إمام الحرمين ، فإنه ذكر ما حاصله أن الفرق إما أن يلحق الجامع بوصف طردي ، أو لا .

---

(١) كذا في جميع النسخ.

و (الأول) مقبول بالاتفاق . ومن علامته أن يقيد الفارق جمع الجامع ويزيد فيه ما يوضح بطلان أثره ، كقول الحنفي في البيع الفاسد : معاوضة عن تراضٍ فتفيد الملك ، كالصحيح . فيقول المعترض : المعنى في الأصل أنها معاوضة جرت على وفق الشرع فنقلت الملك بالشرع ، بخلاف المعاوضة الفاسدة .

و(الثاني) هو محل الخلاف ، كقول المالكي في الهبة ، يحصل فيها الملك فيه بالصيغة بلا قبض ، لأنه عقد تملّك ، فيحصل الملك فيه بالصيغة كالبيع ، فيقول الفارق : المعاوضة تتضمن النزول عن الشيء بعوض ، فتضمن الإيجاب والقبول الرضا من الجانبين ، بخلاف الهبة فإنه نزول بغير عوض فافتقر إلى القبض ليدل على الرضا . فهذا النوع هو موضع الخلاف . فمن رد المعاوضة في الأصل أو في الفرع أو أحدهما رده . وقيل بقبوله على أنه معارضة ، والمختار قبوله لحاجة . وهي مناقضة فقهية للجمع .

ثم أتى الإمام بعد ذلك بكلام جامع فقال : الفرق والجمع إن ازدحما على أصلٍ وفرع في محل النزاع ، فالمختار فيه عندنا اتباع الإحالة . فإن كان الفرق أصلاً علل الجمع وعكسه ، وإن استويا أمكن أن يقال هنا بالعلتين المتناقضتين إذا بنينا على صيغة التساوي أمكن أن يقدم الجمع من جهة وقوع الفرق بعده غير مناقض له (قال) : وهذا كله إذا كان الفرق لا يحيط فيه الجمع بالكلية . فإن أبطله فقد تبين أن ما ذكره المستدل من الجمع ليس بصحيح ، فيكون مقبولاً قطعا .

والحاصل أنه إن أبان الفرقُ أن الجامع طردي فلا خلاف في قبوله . وينبغي أن يأتي فيه خلاف من القائلين بردّ الطردي . وإن لم يبين ذلك ففيه مذهبان : (أحدهما) أنه مردود مطلقا . و (ثانيهما) أنه مقبول . ثم اختلف القائلون به : فقيل : لا من جهة كونه فرقاً ، بل من جهة كونه معارضة ، وهو مذهب ابن سريج ، والمختار أنه لنفسه وليس القصد منه المعارضة .

ثم قيل : هو أضعف سؤال يذكر ، وحكاه ابن السمعاني عن المحققين . والمختار أنه من أقوى الأسئلة .

ثم قيل : هو سؤالان وهو مذهب ابن سريج ، لاشتماله على معارضة علته

للأصل بعلة ، ثم معارضة علته للفرع بعلة مستقلة في جانب الفرع . والمختار ـ كما قاله في «المنخول» ـ أنه سؤال واحد ، لاشتماله على اتحاد المقصود وهو الفرق وإن تضمن الإشعار بمنع العلة في الأصل ودعوى علة أخرى فيه ومعارضة في لفرع بعكس المدعي في الأصل . إلا أن يريد الفارق وصفا آخر في جانب الفرع عند عكسه فيكون معارضا وتتعدد .

والمختار على القول بجواز القياس على أصول متعددة ، قبول فروق متعددة ، إذ قد لا يساعد الفارق في الفرق الإتيانُ بمعنى واحد متناول لجميع الاصول . وقد ذكر جمهور الأصوليين أن الخلاف في قبول الفرق مبني على جواز تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين . فمن جوّزه قال : لا يقدح الفرق في العلية فلا يفسد قياسه ولا جمعه بعلية الفرق لجواز ثبوت الحكم بعلة أخرى . ومن منعه فهو قائل بالعكس فيقدح الفرق حينئذ ويبطل القياس . وقال إمام الحرمين : القائل بأن الحكم يعلل بعلتين لا يلزم من ذلك أن يجعل جواباً عن الفرق بل عليه أن يبين عدم إشعاره بإثارة الفرق ويرجح مسلك الجامع من طريق الفقه .

مسـألة

إذا فرق المفرّق بين مسألتين في المعنى الذي لأجله ثبت الحكم في الأصل ثم أراد أن يعكس ذلك في الفرع فإنه يجوز أن يثبت الحكم في الفرع[1] ذلك المعنى وبغيره ، لأن الحكم الشرعي يجوز ثبوته بعلتين ، قاله أبو الخير بن جماعة المقدسي في «الفروق» ومثّله بقياس الحنفية في أن التشهد الأخير ليس بواجب ، حتى قالوا : ذِكر لا يُجهر به في حال من الأحوال فلم يجب ، كتسبيح الركوع والسجود ، وفرق أصحابنا فقالوا : التسبيح يشرع في ركن هو مقصود في نفسه ، فلهذا كان واجباً .

---

(١) هنا بياض في المخطوطتين الباريسية والتركية، ولعل الكلام متصل مع زيادة الباء في الكلمة التالية (بذلك).

مسألة

ومن فوائد الخلاف في أن «الفرق معارضة أو مقبول لنفسه» أنه إذا أبدى الفارق معنى في الأصل مغايراً لمعنى المعلل وعكسه في الفرع ، وربط به الحكم مناقضاً لحكم العلة الجامعة . ففي اشتراط رد معنى الفرع إلى الأصل أقوال :

أحدها : أنه يحتاج أن يرد علة الأصل إلى الأصل، وعلة الفرع إلى أصل . وذهب إليه طوائف من الجدليين . ونقل عن الأستاذ ، بناء منهم على أنه معارضة فينبغي اشتمالها على علة مستقلة ، وعلى أن الاستدلال المرسل مردود . فقال القاضي : مذهبي قبول الاستدلال ، ولو كنت من القائلين بإبطال الاستدلال لقبلته على أنه فرق ، بناء على القول الصحيح أنه يقبل لخاصيته وهو المناقضة ، وهذا يحصل من غير رد إلى أصل . وما أظهره الفارق لا أصل له .

والثاني : لا يحتاج إلى ذلك ، لا في الأصل ولا في الفرع ، ونُسب للجمهور ، وهو اختيار الإمام والغزالي ، وبناه الإمام على أن المقصود قطع الجمع ، وذلك حاصل من غير أصل ، وبناه الغزالي على أن الاستدلال المرسل مقبول ، ونقل عن الشافعي ذلك في تفاصيل ذكرها في «المنخول» .

والثالث : يحتاج إلى ذلك في علة الفرع دون الأصل ، وهذا ما اختاره الشيخ أبو إسحاق ، أي إن كان الفرق بذكر وصف في الفرع انقطع ، فلا بد من أصل ، وإن كان في الأصل إذا عكسه في الفرع انقطع الجمع ولم يبق عليه الظن .

والرابع : التفصيل بين أن يرد الفرق على قياس الشبه فلا يحتاج إلى أصل ، وإن كان على قياس المعنى احتاج إليه .

والخامس : أن الفرق في الفرع إن كان يخل بحكمة السبب لا يفتقر إلى أصل ، وإن لم يخل افتقر إلى أصل ، لأن المقصود من إثبات الحكم تحصيل المصلحة . وقال الباجي : الأول هو الصحيح ، لأنه متى لم يردّ كلاًّ منها إلى أصل كان مدّعياً في الأصل والفرع علتين واقفتين ، ومسلماً لعلة المسئول ، وهي

متعدية ، والمتعدية أولى من الواقفة ، فكأنه عارض المستدل بدون دليله ، وذلك لا يكفي في المعارضة ، لأن المستدل لو رجح دليله على معارضة السائل ببعض أنواع الترجيح لحكم له بالسبق . وممن حكى هذه المذاهب الباجيُّ وأبو الخير بن جماعة في كتابه «الوسائل» .

فرع : فإن شرطنا رد معنى الفرع في الفرق إلى أصل ، فلو أبداه في الأصل فقيل : يلزمه ردُّه إلى أصل آخر ، فيحتاج الفرع والأصل إلى أصلين ، لأنهما معنيان . وقيل : لا يلزمه ، بناء على ما سبق ، لأن الغرض مضادة الجامع فيهما كالمعنى الواحد ، ولو قلنا بالاحتياج إلى أصل لقبلنا المعارضة في ذلك الأصل بأصل آخر ويستمر الأمر كذلك ، وهو باطل . هذا إذا أبدى معنى في الأصل وعكسه في الفرع . فلو عكس الفارق في الفرع معنى الأصل فلم يناقض فقه العكس فقه الجمع ، أو ناقضه على بُعد ، فاحتاج إلى مزيد في الفرع ، فاختلف الجدليون فيه : فمن اعتقد الفرق معارضة لم يمنع الزيادة . ومن قال : إنما هو معنى يُضادّ الجامع اكتفى بثبوته في الأصل ونفيه في الفرع ، وهذه الزيادة في الفرع ليس لها في جانب الأصل ثبوت ، فلا حاجة إليها .

مسألة

القائلون بأنه من القوادح اختلفوا في أنه هل من تمامه ولوازمه نفيه عن الفرع أم لا ؟ منهم من أوجبه على الفارق ، لأن قصده افتراق الصورتين . وقيل : لا يجب : وقيل بالتفصيل : إن صرح في إيراد الفرق بالافتراق بين الأصل والفرع فلا بد من نفيه عنه ، وإلا فإن قصد أن دليله غير قائم فلا يجب .

هذا كله فيما إذا كان المقيس عليه واحداً. وأما إذا كان متعدداً فقيل: يمنع ذلك لإفضائه إلى انتشار الكلام، وقيل : يجوز للتقوية. ثم المجوزون اختلفوا في أنه إذا فرق المعترض بين أصل واحد وبين الفرع هل يكفيه ذلك أم لا بل يحتاج إلى أن يفرق بين الفرع وبين كل واحدمنهما ؟ فقيل: يكفيه ذلك. قال الهندي : وهو الأصح، لأن إلحاق الفرع بتلك الأصول بأسرها غرض المستدل، وإلا لم يعدده،

وهو غير حاصل ضرورة أنه لم يكن ملحقاً بالأصل الذي فرق المعترض بينه. وبين الفرع. وقيل: لا يكفيه ذلك لأن القياس على كل واحد منهما مستقل. والقائلون بذلك اختلفوا في أنه هل يجب أن يكون ذلك الفرق واحداً لئلا ينتشر الكلام أم يجوز تعدده ؟ على قولين. قال الهندي : أولاهما الأول ، لأنه يتعذر في الأكثر فيلزم سدّ باب القدح على المعترض . ثم إذا ذكر المعترض الفرق بين الفرع وبين تلك الأصول واحداً كان أو متعدداً، فهل يكفى المستدلَّ أن يُجيب عنه بالنسبة إلى أصل واحد أو بالنسبة إلى جميع تلك الأصول ؟ اختلفوا فيه على قولين .

مسألة
للفرق شروط

أحدها : أن يرد إلى أصل ، على ما سيأتي من الخلاف .

ثانيها : أن يكون الفرق أخص من الجمع . فإن كان الفرق أعمّ منه فالجمع الخاص مقدم على الفرق العامّ . فإن كان مثله يوجب الافتراق إلا إذا ترجّح الجمع على الفرق . ومثال الفرق العام قول الشافعي رضي الله عنه في انعقاد النكاح بفاسقين : / إذا قسنا على حضور الصبي ، فيقول الحنفي : بعد البلوغ لو ١/٣١٦
أعاد شهادته المردودة دون الصبي قبلت ، بخلاف الفاسق . فهذا فرق لا يشعر بما هو بحكم المسألة ، فلا يعارض الدليل المشعر بحكمها .

ثالثها : أن لا يحتاج الفارق إلى زيادة أمر في جانب الفرع إذا عكسه ، فإنه إذا ذكر زيادة كان جمعاً بين معارضة في الأصل ومعارضة في الفرع ، كقولنا في خيار الشرط : حق مالي لازم يجري الإرث فيه ، كخيار الرد بالعيب ، فيقول الحنفي : خيار العيب معتاض عنه وليس بوثيقة ، احترازاً عن الرهن . فهذا باطل .

رابعها : أن المستدل إذا اعتبر الفرع بأصول متعددة ، هل يجب أن يكون الفرق متحداً بالنسبة إلى جميع الأصول ؟ فيه خلاف ينبني على جواز القياس على

أصول متعددة . وإذا جاز فهل يشترط أن يكون في[1] الفرق ـ مع اتحاده ـ متناولاً لجميع الأصول ؟ فيه خلاف : منهم من قال : الفرق في مقابلة الجمع ، والجمع متحد ، فالفرق يكون متحداً . والصحيح أنه يجوز أن يفرق بفروق متعددة ، لأنه لا يساعد في الغالب معنى واحد على الفرق في جميع الأصول . وإذا قلنا بتعديد الأصول ، هل يجوز الاقتصار على الفرق والقطع عن بعض الأصول ؟ فيه خلاف : منهم من منعه ، لأن ما بقى يكفى لبناء الفرع عليه . ومنهم من قال : لما ذكر الأصول وتقلد بتقريرها والذب عنها فطريق الفارق القطع عن جميعها .

مسألة

لا يشترط في الفارق أن يكون معنى، بل يجوز أن يكون حكماً شرعيا، كما قاله إمام الحرمين، كقوله: من صح طلاقه صح ظهاره كالمسلم. فإذا وقع الفرق على هذه الصفة والعلة قُبل ووقع الكلام في الترجيح وتقريب الأشباه إن كان القياس معنويا وإن جرى الفارق على صفة إلحاق حكم بحكم . فهذا من الفارق محاولة معارضة المعنى بالشبه ، فلا يقبل ، لأن أدنى معاني المناسبة يقدم على أجلى الأشباه . وقال غيره : هل يجوز الفرق بالنص ؟ قولان ؛ كقول عائشة رضي الله عنها : كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة .

قيل : والخلاف يتنزل على حالين :

فإن كان المراد الفرق القياسي المتضمِّن الوصف المناسب فقد لا يحصل بالنص ، لجواز كونه بعيداً ، كقولنا : ما الفرق بين السبع والكلب والشاة حتى كان نجسا محرم البيع وهي طاهرة جائزة البيع ؟ فيقال : الشرع منع بيع الكلب وأجاز بيع الشاة ، ونحن نعلم أن لا تناسب .

(١) (في) مثبتة في الأصول كلها. والسياق يقتضى حذفها.

ولو عكس لوجب اتباعه وأراد به مطلق الفرق وهو التخيير بين حكم الصورتين بدليل حصل لحصول ذلك منه ولجمعها . وأعني الفرق النصي والقياسي ، ويكون النصي تابعاً للقياسي ، كحديث عائشة رضي الله عنها ، فإن فيه النظر المذكور والمعنى المناسب وهو حصول المشقة في قضاء الصلاة .

قلت : وقد قال الخصم للشافعي في فرقه بين ما تحت الإزار وفوقه في تحريم المباشرة في الحيض: هل تجد بينهما فرقا سوى الخبر؟ فقال الشافعي: أي فرق أحسن من الخبر؟! وهذا يدل على أن الفرق بالنص عنده مقبول في مقام المناظرة. وحكي ذلك عن الشيخ أبي محمد الجويني رحمه الله.

مسألة

قال إمام الحرمين في «النهاية» ، في باب العيب في المنكوحة : الفرق نوعان : (أحدهما) يقع بين مسألتين . و (الثاني) يقع في موضعين ومأخذين .

فما ثبت بين مسألتين يثبت وينتفي وينعكس ، وما يقع بين مأخذين يبين مأخذ كل جهة . ثم ذلك يوجب الانفصال بنفيين وإثباتين (انتهى) .

وهذا يحتاج إلى إيضاح ، ومعناه ـ كما قاله بعضهم : ـ أن الفرق الواقع بين مسألتين هو مذكور في كتاب القياس ، لأن القائس جمع بين أصل وفرع بعلة ، والفارق فرق بينهما بعلةٍ أخرى يثبت الحكم في الأصل بثبوتها ، وينتفي في الفرع بانتفائها . وهذا معنى الاطراد والانعكاس ، واقتصروا في كتاب القياس على هذا النوع ، لأنه المحتاج إليه في جواب القياس ، وكل من العلة واقتضائها الحكم معلوم ، وإنما النظر في وجودها في ذلك المحل وعدمها ، هو تصديق مسبوق بتصوّر .

والنوع الثاني هو الواقع بين حقيقتين ليميز بينهما ويبيّن اللبس عمن يتوهم أنهما

حقيقة واحدة ، أو بين انتفائها[1] لحكمين مختلفين ليتميز ذلك وينتفي اللبس عمن يتوهم أن مأخذ الحكمين واحد ، وأن انتفاء[1] الحقيقتين واحد ، وهو يوجب الانفصال بنفيين وإثباتين ، وإنه حيث انتفى ينتفي الحكم وحيث ثبت يثبت الحكم ، هو مطرد منعكس كالنوع الأول ، وهذا كثير في الفقه من أوله إلى آخره ، وهو أكثر وأنفع من الأول ، فإنه به تتميز الحقائق والمآخذ ويفهم ترتيب الفقه عليها .

ومن هذا : الفرق بين حقيقة انفساخ النكاح في الردة وفسخه بالعيوب ، فيعلم أنهما حقيقتان متغايرتان ، لأن الأول من طارىء غير مستند إلى أمر مقارن ، والثاني مستند إلى مقارن . والفرق بين ردة الزوج وردة الزوجة ، حيث كانت ردةً منتظرة بينهما بطلاقه ، وردتها حيث كانت هي القاطعة كالرضاع ، فاختلف المأخذ وهذا كثير ، وفيه صنف الشيخ أبو محمد الجويني كتاب «الجمع والفرق»

والقدر المشترك بين النوعين هو الفرق بين شيئين . ومعناه : الفصل بينهما فإن كان بين حقيقتين فهو النوع الأول . وإن كان بين محلين فهو النوع الثاني والأول أنفع وأفقه . ويمكن رد الأول إلى الثاني وإدراجه في قول الفقهاء : الفرق أبداً معنى في إحدى الصورتين مفقود في الأخرى ، لأن النزاع لا بد أن يكون بين صورتين ، أعني في القياس. فالفارق إن نازع في حقيقة العلة أو في اقتضائها فهو النوع الأول ، وإذا تم له ما ادعاه ترتب عليه الفرق بين المسألتين ، لافتراقهما في ذلك المعنى . وإن سلم حقيقة العلة واقتضاءها ونازع في ثبوت الحكم والفرع بعلة أخرى فهو النوع الثاني . والمقصود بالفرق يحصل على التقديرين .

---

(١) كذا في جميع النسخ.

مسـألة

كل فرق مؤثر بين مسألتين يؤثر ما لم يغلب على الظن أن الجامع أظهر . قال إمام الحرمين في «النهاية» : في نكاح العبد بأكثر مما أذن به السيد : إنه لا يليق بنا أن نكتفي بالخيالات في الفروق ، كدأب أصحاب الرأي . والسرُّ في ذلك أن متعلّق الأحكام مجال الظنون علماً بها ، فإذا كان اجتماع مسألتين أظهر في الظن / من افتراقهما وجب القضاء باجتماعهما ، وإن انقدح فرق على بُعد . قال ٣١٦/ب الإمام : فافهموا ذلك فإنه من قواعد الدين .

وإذا عرف ذلك فإذا فرق بين المسألتين بعدما جمع بينهما ـ فرقاً مؤثراً ، فهل يكفي الفارق في إثبات مخالف كل واحدة الأخرى في الحكم ؟ فيه خلاف مبني على أنه : هل يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين ؟ مثاله : إذا قيس الشطرنج على النرد في التحريم ثم فرق بينهما بأن النرد فعله من النقص ، والشطرنج من الفكر مثلاً ، فهل يكون الفارق دليلاً على مخالفة الشطرنج للنرد في التحريم ليكون الشطرنج حلالاً أم لا ؟ إذا عرف ذلك فهل يُسمع الجامع بعد الفرق ؟ فيه خلاف مرتب على أنه : هل يجوز تعليل الحكم بعلتين ؟ مثاله : لو خير(١) الجامع ـ بعد أن فرق الفارق في الشطرنج والنرد بما ذكرنا ـ بأن كلا منهما اشترك(٢) في المنع عن الاشتغال بالله وعن عبادته .

---

(١) كذا في جميع النسخ.

(٢) في جميع النسخ (اشتركا) وهو خلاف قواعد النحو.

فصـل

ذكر الشيخ نجم الدين المقدسي في كتابه الذي أفرده في «الفرق والجمع» : إذا تمت المناسبة بشروطها فهو الفرق الصحيح . وأما الفروق الفاسدة فكثيرة :

الأول : الفرق بالأوصاف الطردية :

كما لو قيل : صح بيع الحبشي فيصح بيع التركي ، فلو فرق بينهما بأن هذا أسود وذاك أبيض لكان باطلا ، فإنه لو فتح باب الفرق بذلك لم يتم قياس أصلًا ، لأنَّ ما من صورتين إلا وبينهما فرق .

الثاني : الفرق بنوع اصطلحوا على رده :

كما لو قيل في الزاني المحصن يجب رجمه بالقياس على ماعز . فلو قيل إنما وجب الرجم هناك تطهيراً له ، وهذا المعنى معدوم في غيره لكان باطلاً .

الثالث : الفرق بكون الأصل مجمعاً عليه والفرع مختلفاً فيه :

كما لو قيل : الحاجة إلى وجوب الزكاة على البالغ أكثر منه على الصبي ، لأنها في البالغ متفق عليه ، وفي الصبي مختلف فيه ، ولو استوت الصورتان في المصلحة لاستوتا في الاجتماع وعدمه . وقريب منه الفرق بكون الأصل منصوصاً عليه والفرع مختلفاً فيه ، لأنه لو صح الفرق بذلك بطلت الأقيسة كلها .

مسـألة

مما يذكر على صورة الفرق وليس فرقاً وإن كان مبطلاً للعلة ـ كما قال في «البرهان» ـ قولُ الحنفي في اشتراط تعيين النية : ما تعين أصله بنفسه لم يشترط فيه تعيين النية ، كرد المغصوب والودائع . فنقول : أصل النية ليس شرعيا في الأصل ، وهو معتبر في محل النزاع ، وهذا ليس فرقا ، بل الجامع باطل ، فإن الكلام في تفصيل النية فرع تسليم أصلها ، وأبو حنيفة لا يراعي التعيين مع اشتراط النية لأن أصلها عنده كافٍ مغنٍ عن التفصيل ، فكيف يتمسَّك بما لا يشترط فيه أصل النية .

فصل
في جواب الفرق

قال إمام الحرمين : يعترض على الفارق مع قبوله في الأصل على ما يعترض به على العلل المستقلة، وإن كان ليس بمعارضة على الصحيح عندنا، لكنه في صورة المعارضة وتلك الصورة في النفي والإثبات من خاصته. وإذا بطل مستند الفرق بطل الفرق. فأما من يجوّز اجتماع علتين فلا يتجه قول الفارق : أقول بالمعنيين، لأن الفرق معارضتان، وغايته أنْ دَرَأ أحدهما ، وقد نشأت عنها خاصة المناقضة وهي قائمة فليستأنف الجواب بعدم إثارة الفرق وترجيح مسلك الجامع .

مسألة

إذا اختلف الموضوع فإن كان أحد الحكمين مبنياً على التخفيف والآخر على التغليظ فيجمع بينهما بعلة توجب حكما آخر ، ففي إفساده العلة وجهان حكاهما الماوردي في البيوع :

(أحدها) : نعم، لأن الجمع يوجب التساوي في الحكم واختلاف الموضوع يوجب التسوية.

و(الثاني) : لا ، لأنه يجوز أن يكون الفرع مساوياً لأصله في حكمه وإن خالفه في عمله، لأن تساوي الأحكام من كل وجه متعذر.

واعلم أن هذه الاعتراضات هي الواردة على العلة ، فلهذا بُدىء بذكرها ـ ثم نذكر بعد ذلك بقية الاعتراضات فنقول :

الثامن : الإستفسار

وهو مقدم الاعتراضات ، وبه بدأ ابن الحاجب في جمع . ومعناه : طلب شرح معنى اللفظ إذا كان غريبا أو مجملاً . ويقع بـ (هل) ، وبالهمزة ونحوها مما يُسأل به

(١) في الأصول كلها (الصاد).

عن التصور . فيستفسر عن صورة المسألة . ومعنى المقدمات حتى يتفقا على موضع العلّة . ومن الفقهاء من لم يسمع الاستفسار وهو غلط ، فإن محل النزاع إذا لم يكن متحققاً فربما لم يكن بينهما خلاف ، وربما يسلم المعاند ويرجع إلى الموافقة عند تحقيق المدعى. والأصح أن بيان اشتمال اللفظ على الإجمال والقرابة على المعترض . وقيل : بل على المستدل ، لأن شرط ظهور الدليل انتفاؤها عنه . والأصح الأول، لأن الأصل عدم تفاوتها، فيُبين المستدل عدمها أو يفسِّر بمحتمل . وفي دعواه الظهور في مقصوده دفعاً للإجمال لعدم الظهور في الآخر خلاف. فإن اشتهر بالإجمال، كالعين والقرء ، فلا يصح فيه دعوى الظهور قطعاً. قاله الشريف. وذكر الخوارزمي في «النهاية» أنه إذا لم يكن في اللفظ احتمال أصلاً وعنى به شيئا لا يحتمله لفظه، فقيل: لا يسمع العناية[1] لأن اللفظ غير محتمل له فكيف يكون تفسيراً لكلامه ؟

والحق أنه يسمع ، لأن غايته أنه ناطق بلغة غير معلومة ولكن بعدما عرف المراد وعرف اللغة فلا يلجأ إلى الناظر بالعربية . ورجح ابن الحاجب وغيره الأول . وقال العميدي[2] : لا يلزمه التفسير.

واعلم أن في عدّ هذا من الاعتراضات نظراً ، لأنه طليعة جيشها وليس من أقسامها ، إذ الاعتراض عبارة عما يُخدش به كلام المستدل ، والاستفسار ليس من هذا القبيل ، بل هو يعرِّف المراد ويبين له ليتوجه عليه السؤال ، فإذاً هو طليعة السؤال ، فليس بسؤال . بل حكى الهندي أن بعض الجدليين أنكر كونه اعتراضاً ، لأن التصديق فرع دلالة الدليل على المنازع .

تنبيه : أطلقوا أن علته البيان . وهذا حيث لا يكون المعترض متعنتاً يقصد تغليط خصمه ، فإن كان اكتفى منه بالجواب المجمل . وهذا كما حكي عن اليهود أنهم سألوا عن الروح ، وهو لفظ مشترك بين القرآن ، وجبريل ، وعيسى ، وملك يقال له (الروح) ، وروح الإنسان . وأضمروا أنه إن قال لهم : الروح ملك قالوا : بل هو روح الإنسان . وإن قال : روح الإنسان قالوا : بل هو ملك

(١) أي القصد الذي عناه بكلامه.
(٢) كذا في النسخ.

أو غير ذلك من مسميات الروح ، فعلم الله مكرهم فأجابهم مجملاً كسؤالهم بقوله : ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ [الإسراء/٨٥] وهو يتناول المسميات الخمسة وغيرها . هكذا ذكره صاحب «الإيضاح في خلق الإنسان» وقال : هذا هو السبب
١/٣١٧ في الإجمال ، لا أن حقيقتها غير معلومة للبشر ، إذ قد دلت قواطع الشرع على / تعيينها ، فقد يجمل المستدل لفظا احتياطا لنفسه في ميدان النظر ، بحيث إن توجه سؤال المعترض على أحد معنيي اللفظ تخلص منه بتعيين كلامه بالمعنى الآخر.

التاسع : فساد الاعتبار

وهو بيان أن القياس لا يمكن اعتباره في هذا الحكم ، لا لفساد فيه ، بل لمخالفته النص أو الإجماع ، أو كان إحدى مقدماته كذلك ، أو كان الحكم مما لا يمكن إثباته بالقياس ، كإلحاق المصرّاة بغيرها من العيوب في حكم الرد وعدمه ووجوب بدل لبنها الموجود في الضرع ، أو كان تركيبه مشعراً بنقيض الحكم المطلوب ، وهو اعم من فساد الوضع ، وإنما ينقدح جعله اعتراضاً إذا قلنا بتقديم خبر الواحد على القياس وهو الصحيح ، وعن طائفة من الحنفية والمالكية تقديم القياس ، وعن القاضي وقوف الاستدلال بكل واحد منهما . فعلى هذا لا يكون القياس فاسد الوضع . والصحيح الأول . وجوابه : للطعن في مستنده أو منع ظهوره أو التأويل أو القول بالموجب أو المعارضة بنص آخر ليسلم القياس أو يتبين أن هذا القياس مما يجب ترجيحه على النص بوجوه الترجيح .

العاشر : فساد الوضع

بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم ، كترتيب الحكم من وضع يقتضي ضده ، كالضيق من التوسع ، والتخفيف من التغليظ ، والإثبات من النفي ، كقولهم في النكاح بلفظ الهبة : لفظ ينعقد به غير النكاح ولا ينعقد به النكاح كلفظ الإجارة ، فإن كونه ينعقد به غير مناسب أن ينعقد هو به ، لاعدم الانعقاد .

وكلُّ فاسِد الوضع فاسدُ الاعتبار ، ولا ينعكس . ومنهم من جعلها واحدا ، وهي طريقة الشيخ أبي إسحاق الشيرازي . وقال ابن برهان : هما سِيّان من حيث المعنى لكن الفقهاء فرقوا بينهما وقالوا : فساد الوضع هو أن يعلق على العلة ضد ما يقتضيه . وفساد الاعتبار هو أن يعلق على العلة خلاف ما يقتضيه . (انتهى) .

وقيل : فساد الوضع هو إظهار كون الوصف ملائماً لنقيض الحكم بالإجماع مع اتحاد الجهة. ومنه الاحتراز عن تعدد الجهات لتنزلها منزلة تعدد الأوصاف، وعن ترك حكم العلة بمجرد ملاءمة الوصف للنقيض دون دلالة الدليل، إذ هو عند فرض اتحاد الجهة خروج عن فساد الوضع الى القدح في المناسبة . وربما عبر عنه القاضي بتعليق ضد المقتضي .

وقال الكيا : هو تقدم العلة على ما يجب تأخرها عنه، كالجمع في محل فَرْق الشرع، أو على العكس. كما يقال للحنفية: جمعتم في محل فرق الشرع، إذ قِستم النفقة على السكنى في وجوبها للمبتوتة مع قوله تعالى: ﴿أسكنوهن من حيث سكنتم من وُجْدِكم﴾ مطلقاً ، وقوله : ﴿وإن كُنّ أولاتِ حملٍ فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن﴾ [الطلاق / ٦] ففرّق وجمعتم .

وقد عد القاضي هذا الاعتراض من القطعيات . وقال أبو زيد : هو يجري من الشهادة مجرى فساد الأداء . قال ابن السمعاني : ويمكن إيراده على الطرود ، ويضطر به المعلل الى إظهار التأثير ، وإذا ظهر التأثير بطل السؤال . وهذا طريق سلكه كثير من أصحابنا المتقدمين ، وأورده كثير من الأصوليين . ويرد عنده اختلاف موضوع الأصل والفرع ، وذلك مثل أن يكون الأصل مبنيا على التخفيف ، كالتيمم والمسح على الخف ، ويكون الفرع مبنيا على التغليظ ، كوجوب غسل الرجلين ، ويروم القائس أن يثبت في الفرع حكماً مخففاً ، وقد بان من اختلاف موضوع العلة والحكم مما ذكرنا .

وهو مثل النقض ، لأنه إنما يستفيد به طرده بعد صحة علته ، كالشهادة إنما يشتغل بتعديل الشهادة بعد صحة الأداء .

وهو أقوى من النقض ، لأن الوَضع إذا فسد لم يبق إلا الانتقال . والنقض يمكن الاحتراز عنه .

قال ابن السمعاني : وذكر أبو زيد وغيره أن هذا السؤال لا يرد إلا على الطرد ، والطرد ليس بحجة . وأما العلة التي ظهر تأثيرها فلا يرد هذا السؤال . ونحن نقول: نعم، وإن كان الطرد ليس بحجة، وإظهار التأثير لا بد منه، ولكن السؤال يبقى ، وهو أن يقول السائل : لا يجوز أن يدل الدليل على صحة مثل هذه العلة ، أو يقول : لا يجوز أن يظهر له تأثير ، فلا بد في الجواب من نقل الكلام إلى ذلك وبأن الدليل قد قام على صحة هذه العلة . فبهذا الوجه صححنا السؤال. وقال الأصفهاني في «شرح المحصول»: فساد الوضع عبارة عن كون الدليل دالاً على محل النزاع ، وهو مقبول عند المتقدمين . ومنعه المتأخرون ، إذ لا توجُّه له ، لكونه خارجا عن المنع والمعارضة .

تنبيهات

الأول : ما ذكرناه من تغاير فساد الوضع وفساد الاعتبار ، وأن الأول بيان مناسبة الوصف لنقيض الحكم ، والثاني استعمال القياس على مناقضة النص أو الإجماع فهو أعم : هو اصطلاح المتأخرين . وأما المتقدمون فعندهم أنهما مترادفان . ذكره ابن المنير ثم قال: وعندي أنهما ليس باعتراضين زائدين، فإن المناسبة للنقيض إن كان المعترض رد الاستشهاد إلى أصل المستدل فهو (قلب)، وإن ردّه لأصل آخر فإن كانت جهتا المناسبة للنقيض مختلفتين فهو (معارضة) ، وإن اتحدت الجهة فهو (قدح في المناسبة) . وإن لم يرد المعترض إلى أصل والجهة مختلفة فهي (معارضة لمعاني الأصول بالمرسلات) فلا تسمع. وأما فساد الاعتبار فحاصله (معارضة) . فإن كان التوقيف أقوى أو تساويا تمت المعارضة ، أو أضعف قدم ، على طريقة الإمام .

الثاني : نقل خلاف في استعمال السؤال على موافقة النص ، هل يكون فساد وضع أم لا ؟ قال ابن المنير : فلا حاصل عندي لهذا الخلاف ، فلا يتصور الجمع

بين دليلين إلا على تفسير واحد ، وهو أن يكون الدليل أحدهما ، أما إذا سبق إلى الفكر الظنُّ بأحدهما استحال أن تظن بالآخر ظنا آخر مجامعاً للأوّليّ . (انتهى) وهذا خلاف طريقة الناس المشهورة وأوّل إطلاق العلماء باجتماع العلة على أنه إذا انفرد واحد كفى في حصول الغرض .

الثالث : قد يورد هذا السؤال على قواعد أصحابنا في قياس العامد على الناسي في ترك التسمية ، وفي جبر الصلاة بالسجود ، وفي قضائها عند الترك ، وفي إيجاب الكفارة في اليمين الغموس وغير ذلك . فيقال : كيف يصح الإلحاق مع أن الشرع عَذَر الناسي ورفع التكليف عنه ، ولم يعذر العامد ، فلا يلزم من إعذار الناسي
٣١٧/ب إعذار العامد . وقد كثر التشنيع علينا في هذا / ، ويمكن الجواب بأن العمد يفارق النسيان فيما يتعلق بالإثم وعدمه . فأمّا ما يتعلق بالصحة والبطلان ، أو التحليل والتحريم ، والإيجاب وعدمه فلا فرق بينهما ، بدليل أن من ترك الطهارة عمداً فصلاته باطلة ، وكذلك ناسيا . وكذلك ترك النية في الصلاة والصوم وغيرهما من المأمورات . وإنما يختلف حكمها في المنهيات .

وقد يورد أيضا قياس المخطىء على العامد في إيجاب كفارة الصيد ونحوه . وجوابه أن فيه تنبيها على وجوبها فيما دون ذلك ، كقوله تعالى : ﴿فإذا أُحصِنّ فإن أتين بفاحشة . .﴾ [الآية [النساء / ٢٥] فذكر الجلد في إحصانهنّ الذي هو أعلى ليبين أن ما دون ذلك يكفى فيه الجلد . وقيل : فيه وجهان : (أحدهما) أن التنصيص على العمد لينبه على قتل الآدمي عمداً في إيجاب الكفارة ، والتنصيص في قتل الآدمي على الخطأ لينبه على خطأ العمد . و (الثاني) أنه إنما ذكر العمد لأنه رتب عليه العقوبة في العود فقال : ﴿ومن عاد فينتقم الله منه﴾ [المائدة / ٩٥] ولا يمكن العقوبة إلا في حق العامد .

الحادي عشر : المنع

قال ابن السمعاني : الممانعة أرفع سؤال على العلل . وقيل : إنها أساس المناظرة وبه يتبين العوار (انتهى) . ويتوجه على الأصل والفرع :

أما الأصل فمن وجوه :

أحدها ـ منع كون الأصل معللا : بأن الأحكام تنقسم بالاتفاق إلى ما يعلل وإلى مالا يعلل ، فمن ادعى تعليل شيء كلف بيانه . وقد اختلف في هذا فقال إمام الحرمين : إنما يتجه على من لم يذكر تحريراً ، فإن الفرع في العلة المجردة يرتبط بالأصل بمعنى الأصل . قال الكيا : هذا الاعتراض باطل ، لأن المعلل إذا أتى بالعلة لم يكن لهذا السؤال معنى، وقبل العلة لا يكون آتيا بالدليل إلا أن يبقى (تقسيما وسبراً) .

وقال المقترح : التحقيق أن منع كون الأصل معللاً لا يرد ، لأنه لا يخلو إما أن يحرر المستدل العبارة أم لا ، فإن لم يحررها لم يرد عليه المنع ، لأن المنع إنما يرد على مذكور ، وهو لم يذكر شيئا ، بل قوله : أجمعنا على تحريم الخمر فليحرم النبيذ ، فهذا ليس بدليل ، فلا يتجه منع كون الأصل معللاً ، بل لا يخاطب حتى يصرح بالجامع . وإن حرّر فلا يخلو : إما أن يسلم له كون ما ادعاه علة أو لا . فإن سلم لزم من ذلك كون الأصل معللا ، وإن لم يسلم لم يرد عليه ، فيرد عليه سنع كون الوصف علة لا منع كون الأصل معللاً .

وقال ابن المنير في منع كون الأصل معللاً : هل يقبل أم لا ؟ مبنى على قاعدة مختلف فيها ، وهي أنّا : هل نحتاج في كل صورة إلى دليل خاص على أن الحكم فيها معلَّل ؟ أو يكتفى بالدليل العام على أن الأحكام معللة . والحق هو الثاني ، لاستقرار الإجماع على أن الأصل في الأحكام التعليل ، فالمطالبة بكون الحكم معللا على هذا القول كالمطالبة بكون القياس الصحيح حجة ، فهذه القاعدة هي المسقطة لهذا الاعتراض . لا ما ذكره الإمام أن المسقطة له الكفاية عنه بتصحيح العلة المعينة ، فمتى صحت لزم كون الحكم معللاً ضرورة لزوم المطلق المقيد ، لأنّا نقول : المصحح لكون الوصف علة مثلاً المناسبة والجريان ، لا بالذات ، ولكن بالشرع ولا يلزم من المناسبة والجريان كون المناسبة علة ، فلا يلزم حينئذ كون الحكم معللاً لولا قيام الإجماع على تعليل الأحكام بالأوصاف المقارنة لها بشرطها .

الثاني ـ منع ما يدعيه الخصم أنه علة كونه علة ، بعد تسليم التعليل ، ويسمى (المطالبة) أي بتصحيح العلة . وإذا أطلقت (المطالبة) في عرف الجدليين فمرادهم هذا ، وحيث أريد غيرها ذكرت مقيّدة ، فيقال : المطالبة بوجود الوصف أو ثبوت الحكم في الأصل ، ونحوه . ووجه الاعتراض به أن من الناس من يتمسك بما لا يصلح كونه علة ، فيجعله كالتمسك بالطرد أو بالنفي . قال ابن السمعاني : وهي عائدة إلى محض الفقه ، وبها يتبين المحقق من الفقهاء وغيرهم . وقال الآمدي : هو أعظم الأسئلة الواردة على القياس ، لعموم وروده على كل وصف ، واتساع طرق إثباته وتشعّبها .

وقد اختلف فيه . والمختار قبوله ، فإن الحكم لا بد له من جامع هو علة . واحتج الآخرون (١) بأنه لو قبل لاستدل عليه بما يمكن منع المناسبة فيه ، ويتسلسل (٢) وبأنّا لو لم نجد إلا هذه العلة فعلى المعترض القدح فيها (٣) وبأن الاقتران دليل العلية . وأجيب عن (الأول) بأنه إذا ذكر ما يفيد ظن التعليل وجب التسليم ولا يتسلسل . وعن (الثاني) الطعن بالاستقراء . وعن (الثالث) منع الاكتفاء بالاقتران ، بل لا بد من المناسبة .

تنبيهان

الأول : أطلق الجدليون هذا المنع ، وينبغي تقييده ـ كما قاله ابن المنير ـ بما إذا لم تكن العلة حكماً شرعياً ، فإن كانت وجوزنا بها ، فمنع المعترض وجود الحكم المنصوب علة اتجه في قبول الاستدلال عليه الخلاف الآتي في الاستدلال على حكم الأصل إذا منعه .

والثاني : أن المعترض لا يُمكَّن من تقرير العلة بالاستدلال على نقيض ما ادعاه المستدل ، ولا يجري فيه الخلاف السابق في المنع . والفرق أن صيغة المطالبة بتصحيح الوصف لا تتضمن إنكاراً ولا تسليماً ، بخلاف المنع فإن المانع جازم

ينفي ما ادعاه المستدل ، فكان لتقريره وجه ، نعم ، لو أورد هذا السؤال بصيغة المنع كقوله: لا أسلِّم أن هذا الوصف علة جاء الخلاف، فيمكّن من التقرير على أحد القولين ، وهو أمر اصطلاحي لا يتعلق به فقه والقياس أن المنع والمطالبة متساويان، لأن المقصود لكل منهما التماس، فما جرى في أحدهما جرى في الآخر .

فصــل

قال الغزالي : مجموع ما رأيت أهل الزمان يقولون عليه على دفع هذا السؤال سبعة مسالك :

الأول ـ قول بعضهم : القياس رد فرع منازع فيه إلى أصل متفق عليه بجامع ، وقد حصل . قلنا : لكن بشرط أن يغلّب الجامع ظن صحته ، إما بإخالة أو شبَه معتبر ، ولم يوجد .

الثاني ـ قولهم : عجز المعترض عن إبطال العلة دليل على صحتها ، وهو باطل للزومه صحة كل دليل وجد فيه عجز المعترض .

الثالث ـ قول بعضهم : إني بحثت وسبرت فلم أجد غير هذا الوصف علةً . قلنا : ذلك لا يوجب علماً ولا ظنّاً بالعلية .

الرابع ـ قول بعضهم : لو قُبل سؤال المطالبة لتسلسل، فإنه ما من دليل يذكره المستدل إلا ويتوجه عليه المطالبة. قلنا: إذا بين أن أصل قياسه مجمع عليه، وأن علته ثابتة بطريق معتبر انقطعت عنه / المطالبة ، أما ما دام متحكِّماً بالدعوى فلا . ١/٣١٨

الخامس ـ قول بعضهم : حاصل هذا السؤال يرجع إلى منازعة في علة الأصل ، وعلة الأصل ينبغي أن تكون متنازعاً فيها[1] حتى يتصور الخلاف في الفرع . قلنا : لسنا نطالبك بعلة متفق عليها ، بل بأن تنصب دليلا على مدعاك ولا تقتصر على التحكم .

السادس ـ قول بعضهم : الذي ذكرتُه شَبَه ، والشبَه حجة . قلنا : فعليك بيان الشبَه .

---

(١) في النسخ كلها (فيه).

السابع ـ قول بعضهم: الدليل على علية الجامع اطرادها وسلامتها عن النقض . قلنا : لا نسلم أن الطرد حجة (انتهى) . وإنما الطريق في جوابه الاستدلال على تصحيح العلة بطريق من طرقها .

الثالث[1] ـ منع الحكم في الأصل :

كقولنا في إزالة النجاسة: مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة، كالدهن. فيقول: لا نسلم أن الدهن لا يزيل النجاسة بل يزيلها عندي. واختلف في أنه انقطاع للمستدل على مذاهب:

أحدها ـ أنه انقطاع : لأنه إن شرع في الدلالة على حكم الأصل كان انتقالا لمسألة أخرى ، وإن لم يشرع لم يتم دليله .

والثاني ـ أنه لا ينقطع إذا دل على محل المنع ؛ جزم به إمام الحرمين وإلكيا الطبري والبروى. وقال ابن برهان : إنه المذهب الصحيح المشهور بين النظار . واختاره الآمدي وابن الحاجب ، لأن دلالته تتميم لمقصوده لا رجوع عنه ، بل هو تثبيت ركن قياسه ، فهو حكم الأصل ، كما يبحث في تحقيق علة الأصل ، وبالقياس على منع سائر أركان القياس .

والثالث ـ إن كان المنع جليا فهو انقطاع ، أو خفيا ، أي يخفى على أكثر الفقهاء فلا ، لأنه معذور . وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق ، ونقل ابن برهان عنه في المنع الظاهر أن يتقدم منه في صدر الاستدلال هذه الشريطة بأن يقول : إن سلمت وإلا نقلتُ الكلام إليه فلا ينقطع .

والرابع ـ يتبع عرف ذلك البلد الذي فيه المناظرة : فإن الجدل مراسيم ، فيجب اتباع العرف ، وهو اختيار الغزالي .

والخامس ـ إن لم يكن له مدرك غيره جاز القياس، وإلا إن كان المنع خفيا لم ينقطع ، وإلا انقطع . واختاره الآمدي في «غاية الأمل» . ثم إذا قلنا : لا

---

(١) هذا هو الثالث من (توجهات المنع على الأصل) والأول قبل أربع صفحات.

ينقطع ، فهل يلزم إقامة الدليل على حكم الأصل ؟ قال الشيخ أبو إسحاق : لا ، فإنه يقول : إنما قسمت على أصلي.وهو بعيد ، لأنه إن تصد إثباته لنفسه فلا وجه للمناظرة ، وإن قصد إثباته على خصمه فلا يستقيم منع منعه على حكم الأصل . ووهم ابن الحاجب فحكى عن الشيخ أبي إسحاق أنه لا يسمع ولا يفتقر إلى دلالة على محل المنع . والموجود في «الملخص» وغيره للشيخ سماع المنع .

ثم إذا قلنا : يلزمه الدليل ، فإن استدل بنص أو إجماع فذاك ، أو بقياس فإن كان بعين الجامع الأول ، فقيل : لا يصير منقطعاً ، لأنه طول من غير فائدة . والصحيح خلافه ، لأنه قد يكون قصده إظهار فقه المسائل والتدريب فيها وتكثير الأصول الدالة على اعتبار الوصف . وإن كان بغيره فقال البروي : يصير منقطعاً ، لأنه إن حققه في الفرع فقد انتقل إلى علة أخرى ، وإن لم يحققه فقد اعترف بالفرق بين الأصل والفرع . وذهب أبو الوليد الباجي وجماعة إلى أنه لا ينقطع ، لأن أكثر ما فيه أنه اعترف بأن الأصل الأول قد اجتمع فيه علتان ، ولا امتناع فيه . نعم ، يلزمه إثبات كل واحدة من العلتين : فإن أثبت ذلك تَمّ له مقصوده ، وإن عجز انقطع حينئذ .

ثم إذا قلنا : لا يُعَدّ منقطعاً وله أن يقيم الدليل ،فإذا أقامه فاختلفوا في انقطاع المعترض ، فقيل : ينقطع حتى يسوغ له بعد ذلك الكلام لأنه يبين فساد المنع ، وحسماً لباب التطويل[1] . والمذهب الصحيح ما قاله ابن برهان وغيره أنه لا ينقطع ، فإن قبول المنع إنما كان يدل المستدل الدليل[2] على محل المنع ، فكيف يقنع منه بما يدعيه دليلاً فيجب تمكين الخصم من الكلام عليه ،فإن عجز فعند ذلك ينقطع (قال) : فأما إذا أقام المستدل الدليل على إثبات الحكم الممنوع في الأصل فعدل المعترض عنه وأخذ يعترض ثانيا على الدليل المنصوب على الحكم في الفرع ، فهاهنا أجمعوا على أنه يعد منقطعاً .

---

(١) هنا بياض في المخطوطة الباريسية، والكلام في غيرها متصل.

(٢) كذا في جميع النسخ ولعله (بذكر المستدل الدليل).

تنبيهان

الأول : هذا المنع إنما يكون فيما إذا قاس المستدل على مسألة خلافية فإنه لو قاس على مسألة إجماعية لم يمكن المعترضَ منعُ حكم الأصل ، لكونه على خلاف الإجماع ثم ليس كل خلافية يتوجه عليها هذا السؤال ، بل يختص بكل موضع لا يخرج المعترض بالمنع فيه عن مذهب إمامه ، لأن طريقة الجدليين أن كل واحد من المتناظرين لا بد أن ينتمي إلى مذهب معين حذراً من الانتشار . وفي «المحصول» : إن كان انتفاؤه مذهباً للمعلِّل والمعترض كان متوجِّها ، وكذا إن كان مذهب المعلل وحده . وإن كان مذهبا للمعترض وحده لم يقبل .

وقسم ابن برهان المنع الصحيح إلى ثلاثة اقسام :

القسم الأول ـ يعلم أنه لا يختلف مذهب صاحب تلك المقالة في تلك المسألة . وله في الجواب طرق :

أحدها ـ أن يفسر كلامه بما يكون مسلَّما عند الخصم ، كاستدلال الحنفي في الإجارة تنفسخ بالموت ، لأنه عقد معاوضة ، فوجب أن يبطل : وأصله عقد النكاح ـ فيقول الشافعي : الحكم في الأصل ممنوع ، فإن عندي النكاح لا يبطل بالموت بل ينتهي . وليس كل ما ينتهي يبطل ، بدليل عقد الإجارة إذا انقضت مدته ينتهي ولا يبطل ، فإن قال المستدل : عنيت بقولي : فوجب أن يبطل . أي يرتفع ولا يبقى قُبل .

الثاني ـ ان يبين موضعا متفقا عليه ، كاستدلالنا في فرضية الترتيب في الوضوء : عبادة مشتملة على افعال متغايرة فوجب أن يجب فيها الترتيب ، كالصلاة . فيقول الحنفي : الحكم في الأصل ممنوع ، فإن الترتيب عندي في الصلاة لا يجب ، بدليل أنه إذا ترك أربع سجدات في أربع ركعات يأتي بها دفعة واحدة بلا ترتيب . فطريقه أن يقول : أبين موضعا متفقا عليه من الصلاة يجب فيه الترتيب فأقيس عليه فأقول : أجمعنا أنه لو قدم السجود على الركوع لم يجز فأقيس عليه .

الثالث ـ أن ينقل الكلام إليه ، كاستدلالنا في التعفير من ولوغ الخنزير بأن هذا حيوان نجس العين ، فيجب غسل الإناء من ولوغه ، قياساً على الكلب . فيقول ٣/ب الحنفي : الحكم في الأصل ممنوع ، فإن عندي لا يجب التسبيع / في غُسل الكلب وجوابه أن ينتقل الكلام إليه ويبين أن هذا الحكم في الأصل منصوص عليه .

القسم الثاني ـ أن يعلم أن مذهبه مخالف :

كاستدلالنا في الصَّرورة إذا حج عن غيره ، كما إذا أطلق الإحرام . فيقول الحنفي : الحكم في الأصل ممنوع ، فإن عن أبي حنيفة رواية أنه إذا أطلق لا ينصرف اليه .

القسم الثالث ـ أن لا يعرف المعترض مذهب صاحب المقالة في تلك المسألة : كاستدلال الحنفية في المشرك يسلم على خمس : أن هذا جمع محرّم فوجب أن لا يتخير ، قياسا على ما إذا أسلمت المرأة تحت رجلين . فيقول الشافعي : أمنع الحكم في الأصل ، فإنه لا نصَّ للشافعي في إسلامها عن زوجين (قال) ومن المنع الفاسد أن يمنع المعترض الحكم على وجه بعيد للأصحاب كاستدلالنا في جلد الكلب لا يدبغ ، لأنه نجس العين فلا يطهر بالدباغ على مذهب أبي يوسف .

التنبيه الثاني :

قال الكيا الطبري : حق السائل أن يكون منكِراً غير مدع ، وليس له أن يدل ، فإنه ليس على المنكر إقامة البينة شرعاً ، وعلى مثله بنيتْ المناظرة صوناً للمقام عن الاختلاط (قال) : ويجوز للمستدل الانتقال من حكم إلى آخر بالعلة الأولى ، فإن العلة كافية في إثبات الحكم . نعم ، الانتقال من علة إلى علة أخرى فسخ لا يتعلق بمصلحة النظر . (قال) : وأجمعوا على أنه ليس للمسئول أن يدل على النقض ، فإنّ به ينتقل إلى مسألة أخرى خارجة عن مقصود السؤال . ونقل عن القاضي أبي بكر أنه جوز ذلك ، لأنه إذا ثبت النقض ثبت مطلوبه ، فالاختيار يدل على أنه خارج عن مصلحة المناظرة .

وأما المنع في الفرع[1] فلا يتوجه عليه إلا سؤال واحد ، .وهو منع وجود علة الأصل فيه ، ويسمى (منع الوصف) ، فإن التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه ، كقول الحنفي في مسألة الإيداع من الصبي إنه مسلّط على الاستهلاك ، فيمنع ، وقال : ليس بمسلّط ، إذ الإيداع ليس بتسليط . قال الكيا : وهذا غير معنى الاعتبار ، لأن معنى الاعتبار مطالبة ترجع إلى الأصل لا إلى الفرع (قال) : وتبطل به المطالبة بالإخالة وإيضاح وجه الدلالة ، وهو من أقسام المنع . وقيل إنه لا يتحقق بعد وجود التعليل ، وما يفرض قبله التعليل فليس باعتراض عليه .

قال إمام الحرمين : ومن الاعتراضات الصحيحة : طلب الإخالة ، وهو من أهم الأسئلة وأوقعها في الأقيسة المعنوية ، فمن ادعى معنى فعليه تبيين مناسبته للحكم واقتضائه له ، فإن عجز عن ذلك انقطع . وقال القاضي أبو بكر : ليس هذا من الأسئلة ، بل حق على المسئول أن يبدأ بإظهار الإخالة قبل المطالبة ، وإلا لم يكن آتيا بصورة القياس ، وسكوته عنه اقتصار على بعض العلة . نعم ، لو ضم إلى تعليله لفظاً يشعر بالإخالة كفاه ذلك ، فإن وجّه السائل طلباً كان قاصراً عن درك لفظ التعليل .

وقال ابن المنير : الخلاف في عدّ هذا من الاعتراضات مبني على أنه : هل يلزم المستدلَّ بيان الإخالة قبل أن يُسألها ؟ فالقاضي ألزمه ذلك ابتداء فسقط هذا السؤال ، وغير القاضي قنع منه بذكر المعنى المختل ، فإن لم يقررها توجّه عليه . والحق مع القاضي ، بل لو شرع الخصم في سؤالها قبل بيانها كان جاهلاً بحقه ، إلا أن القاضي طرد قوله فألزم المستدل دفع الاعتراضات المتوقعة ، ونحن لا نختار ذلك، كما لا يلزم المدعي في الخصومة إذا عدل بينته أن تتعرض لنفي القوادح المتوقعة إلا إذا أتى الخصم بقادح كان للمدعي أن يدفعه فكذلك ها هنا . (انتهى) .

والمختار أن المطالبة باعتبار كون الوصف علة تتضمّن تسليم تحقيق الوصف ومناسبته ، ومقصوده استنطاق المسئول في تصحيح شهادة الاعتبار بما يعتمله من

(١) هذا تكميل للتقسيم المبدوء بالكلام عن (المنع في الأصل) قبل بضع صفحات.

المسالك المتقدمة في إثبات العلة ، ليعترض على كل مسلك منها بما يليق به .

وقد منع قوم صحة الجمع بين المطالبة والممانعة ، لما فيها من منع كون الوصف علة بعد تسليم الممانعة ضمناً . وفيه بعد ، إذ المعترض مطالب هادِم غير معترض للحكم بإثبات أو نفي . وللسائل أن يجمع المُنوع فيمنع حكم الأصل ويمنع الوصف في الفرع وفي الأصل . ويمنع كون الوصف علة أو يعكسه فيقول : لا أسلم الوصف في الفرع ولا في الأصل ولا الحكم في الأصل . وللمسئول دفعها بإبداء موضع مسلم في الأصل أو بإظهار المناسبة على شرطها ، وله النقلُ إلى الأصل إذا منع، أو افتتاحُ الكلام فيه ابتداء إذا توقع المنع .

الثاني عشر : التقسيم

وهو كون اللفظ متردداً بين أمرين : أحدهما ممنوع ، والآخر مسلم ، واللفظ محتمل لهما غير ظاهر في أحدهما ، مثل البيع بشرط الخيار ، وهو تثبيت الملك للمشتري ، فيثبت له . فيقول المقسّم : السبب هو مطلق البيع ، أو البيع المطلق الذي لا شرط فيه ؟ الأول ممنوع ، والثاني مسلّم ولكن لم قلت بوجوده ؟

قال الآمدي : وليس من شرطه أن يكون أحدهما ممنوعاً والآخر مسلّما ، بل يكونان مسلمين لكن الذي يرد على أحدهما غير ما يرد على الآخر ، إذ لو اتحد ما يرد لم يكن للتقسيم معنىً . ولا خلاف أنه لا يجوز كونهما ممنوعين ، لأن التقسيم لا يفيد . وعلى هذا فلو أراد المعترض تصحيح تقسيمه اكتفى بإطلاق اللفظ بإزاء احتمالين من غير تكلف بيان التساوي في دلالة اللفظ عليهما . وجوابه أن يعين المستدل أن اللفظ موضوع له ولو عرفاً ، أو ظاهراً ولو بقرينة في المراد أو بين احتمالاً لم يتعرض له المعترض

الثالث عشر : إختلاف الضابط

[اختلاف الضابط] بين الأصل والفرع لعدم الثقة بالجامع ، كقوله في شهود القصاص . تسببوا للقتل عمداً فلزمهم القصاص زجراً لهم عن السبب ، كالمكره . فالمشترك بين الأصل والفرع انماهي الحكمة وهي الزجر . والضابط في

الفرع الشهادة ، وفي الأصل الإكراه ، ولا يمكن التعدية بالحكمة وحدها . وضابط الفرع يحتمل أن يكون مساوياً لضابط الأصل في الإفضاء إلى المقصود وأن لا يكون . وجوابه بأن يبين أن التعليل بالقدر المشترك بينهما من السبب المضبوط عرفاً ، أو يبين المساواة في الضابط ، أو إفضاء الضابط في الفرع أكثر .

الرابع عشر : اختلاف حكمي الأصل والفرع

قيل : إنه قادح ، لأن شرط القياس مماثلة الفرع الأصل في علته وحكمه . فإذا اختلف الحكم لم تتحقق المساواة . وقيل : لا ، لأن الحكمين وإن اختلف في الخصوص فقد يشتركان في أمر عام ويكون المقصود إثبات ذلك العام والقدر المشترك / بينهما وتكون العلة تناسب ذلك القدر المشترك ، وهو كإثبات الولاية على ١/٣١٩
الصغيرة في نكاحها ، قياساً على الولاية في مالها .

الخامس عشر : المعارضة

وهي من أقوى الاعتراضات . قال الأستاذ أبو منصور: وقيل : هي إلزام الجمع بين شيئين والتسوية بينهما في الحكم نفياً أو إثباتا . وقيل : إلزام الخصم ان يقول قولاً قال بنظيره .

والفرق بينه وبين المناقضة من حيث إن كلّاً نقض معارضة ، بخلاف العكس . وأيضاً فالنقض لا يكون بالدليل ، والمعارضة بالدليل على الدليل صحيحة (قال) : وهي ترجع إلى الاستفهام (قال) وقد اختلفوا فيها : فأثبتها أكثر أهل النظر ، وزعم قوم أنها ليست بسؤال صحيح .

واختلف مثبتوها في الثابت منها ، فقيل : إنها تصح معارضة الدلالة بالدلالة والعلة ، ولا تجوز معارضة الدعوى بالدعوى . وهو اختيار أبي هاشم بن الجبائي ، وحكاه أصحابه عن الجبّائي ، ووجدنا في كتابه خلافه . وذكر الكعبي في «جَدَله» جواز معارضة الدعوى بالدعوى .

وقال الكيا الطبري : المعارضة إظهار علة معارضة لعلة ، أو لعلل ، في نقيض

مقتضاها . هذا أصل الباب ، ولا يجري إلا في الظنّيات ثم يرجح أحد الظنين على الآخر بوجه من وجوه الترجيح . وكذلك المعارضة بعد العجز عن كل اعتراض قدمناه ، فإن فساد الوضع والمنع لا يصلح على حياله اقتضاء الحكم حتى يعارض به . وإنما المعارضة حيث لو لم يقدر لاستقلت العلة في نفسها أو جنسها باقتضاء الحكم لوجود أصل الظن المعتبر ، ولكن المعارض منع اعتبارها دون ترجيح . فالحرف : المعارضة تبين أنه لا بد من زيادة على أصل الظن المعتبر في هذا المجال على الخصوص . واحتج أبو بكر الصيرفي على علة صحة الحجاج بالمعارضة بأن الله تعالى أثبتها على الكفار فقال : ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا﴾ [الإسراء / ٤٢] يعني أن بطلان الوصول إلى ذي العرش علة عجزهم ، ومن صح عجزه ثبت نقصه واستحال وصفه بما وصفتم .

واعلم أن المعارضة إما في الأصل أو في الفرع أو في الوصف :

- أما المعارضة في الأصل فإن ذكر علة أخرى في الأصل سوى علة المعلل وتكون تلك العلة معدومة في الفرع ، ونقول : إن الحكم في الأصل نشأ بهذه العلة التي ذكرتها لا بالعلة التي ذكرها الحنفي في تبييت النية : صوم عين فتأدى بالنية قبل الزوال ، كالنفل . فيقال : ليس المعنى في الأصل ما ذكرت ، بل المعنى فيه أن النفل من عمل السهولة والخفة ، فجاز أداؤه بنية متأخرة عن الشروع ، بخلاف الفرض .

قال ابن السمعاني والصفي الهندي : وهذا هو سؤال الفرق ، فسيأتي فيه ما سبق وذكره غيرهم أنه لا فرق بين أن تكون العلة يبديها المعترض مستقلة بالحكم كمعارضة الكيل بالطعم ، أو غير مستقلة على أنها جزء العلة ، كزيادة الجارح إلى القتل العمد العدوان في مسألة القتل بالمثقّل .

وقد اختلف الجدليون في قبوله ، فقيل : لا يقبل ، بناء على منع التعليل بعلتين . قال ابن عقيل : ولأنها ليست مسألة ولا جواباً ، وبه جزم أبو بكر محمد بن احمد البلعمي الحنفي في كتابه «الغرر في الأصول» قال : لأن للمستدل أن يقول : لا تنافي بينهما ، بل أقول بالعلتين جميعاً . قال : وليست مناقضه لأنها سدّ

مجرى العلة ولم يسد عليه المجيب مناقضة من العلة . وقيل : يقبل ، وبه جزم ابن القطان وغيره بناء على جواز ذلك ، وعليه جمهور الجدليين (قالوا) لأنه إذا ظهر في الأصل وصفان كل واحد منهما صالح للاستقلال فإنه يتعارض عند النظر ثلاثة احتمالات :

أحدها ـ ان تكون العلة وصف المستدل خاصة

والثاني ـ أن تكون وصف المعترض خاصة .

والثالث ـ أن تكون مجموع الوصفين .

وإذا تعارضت الاحتمالات فالقول بتعيين واحد منها من غير مرجح تحكم محض ، وهل يقتضي إبطال الدليل ؟ فيه قولان ـ حكاهما الأستاذ أبو إسحاق في «شرح الترتيب» : أحدهما ـ أنه يتم دليل المسئول بالمعارضة ، لأنه إن كان صحيحا فما يعارضه به خصمه يستحيل دليلاً . وإن لم يكن صحيحاً فعليه أن يرى المستدل فساده . فإن لم يقدر بان عجزه .

والثاني ـ أنه ما لم يفسد المسئول تلك المعارضة لا يتم دليله ـ لجواز أن تكون المعارضة هي الصحيحة ودليله المسئول يشبهه ، غير أن السائل عجز عن إيراد ما يفسده .

واعلم أن بناء الخلاف في قبول هذا السؤال ورده على تعليل الحكم بعلتين. فإن جوزنا لم يقبل، وإلا قبل: ذكره إمام الحرمين في «البرهان» والكيا الطبري ، ونازعه شارحه ابن المنير فقال: نحن وإن فرضنا جواز اجتماع العلل المستقلة فإنه يتجه ذلك إذا شهدت الأصول بالاستقلال والتعداد. وإنما يتحقق ذلك إذا شهد لكل علة أصل انفردت فيه ثم اجتمعت في محل آخر ، كاجتماع الحيض والإحرام، فإن استقلال كل منهما بجميع علته حيث ينفرد ثم يقع الآخر حيث يجتمع ، فقائل يقول : أجمعنا على الحكم الواحد ، وآخر يقول : لكل حكم علة فاجتمع علتان وحكمان .

أما إذا فرضنا إبداء السؤال عِلّةً، فعارضه السائل بعلة أخرى ففرضهما علتين

مستقلتين يستدعي انفراد كل منهما في أصل سوى محل الاجتماع، فإذا لم يظفر الانفراد فالمعارضة واردة ، بناء على خلل شهادة الأصل ، لأن المسئول إن قال : الباعث هو المعنى الذي أبديته قال السائل : الباعث معناي ، أو الأمران معاً ، بحيث يكون كل منهما جزء علة . فهذه احتمالات متساوية ، والمستدل في تعيين مقصوده بالدعوى متحكم . ولهذا لو لم نعتبر شهادة الأصول وأجزنا المرسلات لم يرد هذا السؤال .

وهل يجب على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي عارض به الأصل عن الفرع ؟ فيه مذاهب :

(أحدها) وهو المختار ، أنه لا يجب ، لأنه إن كان في الفرع افتقر المستدل إلى بيانه فيه ليصح الإلحاق ، وإن لم يبين ذلك بطل الجمع .

و(الثاني) يجب نفيه ، لأن الفرق لا يتم إلا بذلك .

و (الثالث) وبه أجاب الآمدي وابن الحاجب ، إن قصد الفرق فلا بد من
٣١٩/ب نفيه ، وإلا فلا ، لأنه يقول: إن لم يكن موجوداً فيه فهو / فرق، وإلا فالمستدل لم يذكر إلا بعض العلة. وعلى التقديرين فلا بد من إشكال.

هذا إذا كان المقيس عليه أصلا واحداً، فإن كان أصولاً فقيل: لا يردّ، لأن الاكتفاء بأصل آخر عن هذا حاصل. وقيل: يردّ، لأنه أقوى في إفادة الظن .

والقائلون بالرد اختلفوا في الاقتصار في المعارضة على أصل واحد، فقيل : يكفي لأن المستدل قصد جمع الأصول ، فإذا ذهب واحد ذهب غرضه وقيل : لا بد من الجمع لأن المستقل يكتفي بأصل واحد .

والقائلون بالتعميم اختلفوا ، فمنهم من شرط اتحاد المعارض في الكل ، دفعاً لانتشار الكلام . وقيل : لا يلزم ، لجواز أن لا يساعده في الكل علة واحدة .

ثم اختلف هؤلاء ، فقيل : يقتصر المستدل في الجواب على أصل واحد ، لأنه به يتم مقصوده . وقيل : لا بد من الجواب عن الكل ـ لأنه التزم القياس على الكل .

وجواب المعارضة من وجوه :

أحدها ـ منع وجود الوصف المعارض به ، بأن يقول : لا أسلم وجود الوصف في الأصل .

(الثاني) ـ منع المناسبة ، أو منع الشَبَه إن أثبته بهما لأن من شرط المعارض أن يكون صالحاً للتعليل ، ولا يصلح إلا إذا كان مناسبا أو شبها ، إذ لو كان طرداً لم يكن صالحاً . وإنما لم يكتف من المعترض بالوصف الشبهي في قياس الإخالة ، لأن الوصف الشبهي أدنى من المناسب ، فلا يعارضه . فإن كان أثبته بطريق السبر والتقسيم فليس له أن يطالب المعترض بالتأثير ، فإن مجرد الاحتمالات كافٍ ، فمن دفع السبر فعليه دفعه ليتم له طريق السبر .

الثالث ، والرابع ـ أن يقول : ما ذكروه من الوصف خفي فلا يعلل به أمر غير منضبط أو غير ظاهر أو غير وجودي ونحوه من قوادح العلة . كذا ذكره الجدليون . قال ابن رحال : وهو ضعيف ، لأن الظهور والانضباط إنما يشترط في صحة نصبه أمارة ، أما في ثبوت الحكم لأجله فلا ، لأن الحكم يصح ثبوته للخفي والمضطرب ، ولكن إذا أريد نصبه أمارةً تعين النظر إلى مظنته . والمعارض ها هنا ليس مقصوده نصب الأمارة ، وإنما مقصوده ما ثبت الحكم لأجله . فلا معنى لتكليفه إثبات الظهور والانضباط . فإن قيل : فقد جعلتم من الأسئلة النزاع في ظهور الوصف وانضباطه ، وإذا صحت مطالبة المستدل بذلك لكونه شرطا في صحة التعليل صحت مطالبة المعترض به ، قلنا : الفرق بينهما أن المستدل جمع بين الأصل والفرع بوصف ادعى أنه منصوب أمارة ، فظهوره وانضباطه شرط في صحة نصبه أمارة ، وليس كذلك المعترض ، فإنه لم يدع الأمارة وإنما مقصوده طريق الاجمال لشهادة الأصل مما ثبت الحكم لأجله ، والظهور والانضباط ليس شرطا في ذلك ، فافترقا .

الخامس ـ بيان أنه راجع إلى عدم وصف موجود في الفرع ، لا إلى ثبوت معارض في الأصل المتقدم ، وهذا إنما يكفي إذا قلنا لا يصح التعليل بالعدم ،

فإن جوزناه لم يكف هذا في الجواب ، بل لا بد أن يقدح فيه لوجه آخر غير كونه عدماً . هذا كله إذا تحقق أن الوصف عدم في الأصل ثبوت في الفرع .

السادس ـ إلغاء الوصف الذي وقعت به المعارضة وقد استشكل هذا بأن الإلغاء ضربان : (أحدهما) إلغاء بإيماء النص . و (الثاني) إلغاء بتبديل الأصل .

فالأول فيه انتقال من مسلك اجتهادي الى مسلك نقلي، والانتقال من أقبح الانقطاع، ولأنه لو استدل بإيماء النص أولاً لأغناه ذلك عن المسالك الاجتهادية، فأي فائدة في هذا التطويل؟ فينبغي أن لا يقبل استدلاله أولاً. كما قالوا فيما إذا استدل بقياس على وجه لا بد له من الترجيح بالنص.

وأما الثاني ففيه انتقال من محل إلى محل ، مع بقاء مسلك المناسبة والاقتران ، مع أن في [ذلك] تطويل الطريق بلا فائدة .

إذا علمت ذلك فالإلغاء ضربان :

أحدهما ـ بإيماء النص ، وهو قسمان :

أحدها : مالا يتصور الجمع بينه وبين وصف المستدل ، لقيام الإجماع على أن العلة في الأصل غير مركبة ، بل لا يكون إلا وصفاً واحداً ، كقول الشافعي فيما لا يكال ولا يوزن من القثاء والبطيخ أنه يجري فيه الربا ، لأنه مطعوم ، فالتحق بالأشياء الأربعة . فعارض الحنفي في الأصل بالكيل . فيقول الشافعي : وصف الكيل ملغىً بإيماء قوله ﷺ : (لا تبيعوا الطعام بالطعام ، إلا سواء بسواء) فإنه يدل على التحريم على هذه الصفة ، وترتيب الحكم على الوصف المشتق يدل على كونه علة مستقلة . فإن قيل للشافعي : تركت النص أولاً : فلم تستدل به ، واستدللت بغيره على وجه لا بُدّ لك معه من النص ، وهذا تطويل . فالجواب أنه لو استدل أولاً بالنص لاحتاج أن يثبت أن الاسم المفرد يقتضي الاستغراق ، وهي مسألة أخرى فكان الأقرب إلى مقصوده أن يستدل بغير النص ويدّخر النص لمقصود الإلغاء ، وهذا مقصود صحيح . فإن كان هذا العذر مطرداً في جميع صور الإلغاء كان السؤال السابق مندفعاً .

و (ثانيهما) ما يتصور فيه الجمع بين الوصفين ، كقول الشافعي في المرتدة : يجب قتلها ، لأنه شخص كفر بعد إيمانه ، كالرجل . فيقول الحنفي : أعارض في الأصل:الوصف في الرجولية فإنه مناسب لما فيه من الإضرار الناجز[1] بالمسلمين ، وذلك مفقود في المرأة . فيقول الشافعي : وصف الرجولية ملغى بإيماء قوله ﷺ : (من بدل دينه فاقتلوه) فإنه يدل على قتل جميع المرتدين من جهة تعليقه بصيغة العموم بوصف (التبديل) .

الثاني - إلغاء بتبديل الأصل :

وصورته أن يبين المستدل صورة ثالثة يثبت فيها الحكم المتنازع فيه بالاجماع على وفق علته بدون ما عارض به المعترض في الأصل الثاني ، إذ لا يتصور أن يكون معتبراً فيه مع كونه معدوماً .

وأما المعارضة في الفرع : فهي أن يعارض حكم الفرع بما يقتضي نقيضه أو ضده ، بنص أو إجماع ، أو بوجود مانع ، أو بفوات شرط . فيقول : ما ذكرت من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه ، فتوقف دليلك . مثال النقيض : إذا باع الجارية إلا حملها صح في / ١/٣٢٠
وجه ، كما لو باع هذه الصيعان إلا صاعاً . فنقول : لا يصح ، كما لو باع الجارية إلا يدها . ومثال الضد : الوتر واجب ـ قياسا على التشهد في الصلاة ، بجامع مواظبة النبي ﷺ ، فنقول : فيستحب قياساً على الفجر ، بجامع أن كلاً منهما يفعل في وقت معين لفرض معين من فروض الصلاة ، فإن الوتر في وقت العشاء والفجر في وقت الصبح ، ولم يعهد من الشرع وضع صلاتي فرض في وقت واحد .

وقال ابن السمعاني : أما المعارضة في حكم الفرع فالصحيح أنه إذا ذكر المعلل علةً في إثبات حكم الفرع ونفي حكمه ، فيعارضه خصمه بعلة أخرى توجب ما توجبه علة المعلل ، فتعارض العلتان فتمنعان من العمل إلا بترجيح إحداهما على الأخرى .

---

(١) كذا في جميع النسخ. والمعنى: الفوري. أما ضرر المرتدة ففي المال.

وقد اختلف في قبول هذا الاعتراض :

فردّه بعضهم لا سيما المتأخرون من الجدليين ، محتجين بأن دلالة المستدل على ما ادعاه قدتمت . قال الهندي : وهو ظاهر إلا فيما إذا كانت المعارضة بفوات الشرط فإنا نبين عدم تمام دلالته إذ ذاك ، وإذا تمت دلالته فقد وفى بما التزم في الاستدلال ، فهو بعد ذلك مخير : إن شاء سمع المعارضة، وإن شاء لم يسمع - كاستدلال مستأنف . وأيضاً فإن حق المعترض أن يكون هادماً لا بانياً، والمعارضة في حكم الفرع بناء لا هدم، بخلاف المعارضة في الأصل، فإن حاصلها يرجع إلى منع المقدمة، وهي كون الحكم معللاً بما ذكر من الوصف فلا يلزم من قبولها ثَمّ قبولها هنا .

وقبله الأكثرون ، لقيام الإجماع على أن الدليل مع وجود المعارض عطل ، ولأن المستدل عند ورودها متحكم ، والتحكم باطل إجماعا ، ولأنه طريق للهدم ، وقد يتعين طريقاً للهدم ، فلو لم يقبل لبطل مقصود المناظرة والبحث والاجتهاد ، ولأنها إنما تكون غصبا لمنصب التعليل أن لو ذكرها المعترض لإثبات مذهبه . وهو لا يذكرها لذلك لاتفاق دليل خصمه .

وهذا القول صححه الغزالي في «المنخول» وقد رأيت ابن برهان في «الأوسط» نقل عنه إبطال المعارضة ثم رأيت الكيا الطبري سبقه الى نقل ذلك عنه فقال في كتاب «التلويح» : صار الغزالي إلى بطلان المعارضة على ما سمعنا الإمام ينقله عنه وكان الحامل له على ذلك امتناع التناقض في أدلة الشرع ، فإذا اعترف السائل بصحة علة المعلل واستقلالها بالحكم ، والمسئول ينكر صحة تعليله . وإن هو أراد إظهاره فقد تناقض وقال بتعارض النصوص ، ولأن حق السائل أن يكون هادماً غير بانٍ ، والمعارضة تقتضي البناء إن كان الترجيح لتعليل السائل أو ساقطة إن كان الترجيح لعلة المسئول ، فلا يخلو من طرفي نقيض ووجهي فساد . ونحن نقول : السائل لم يقصد البناء ، وإنما يقصد الهدم ، فإن مقصوده إعانة المسئول على إتمام غرضه بإيضاح الترجيح ، ولا ينال هذه إلا بالمعارضة . (قال) : ولا خلاف أن المعلل لو استدل بظاهر فللسائل أن يؤول ويعتضد بالقياس ، وإذا

صحت المعارضة فالسائل لا يرجح ، فإنه يكون بانياً ، هذا إذا أمكنه قطع الترجيح عن الدليل . فأما إذا كان الدليل في وضعه أرجح فلا وجه لمنعه على قول من قبل المعارضة ، فإنه ربما لا يجد غيره . فإن رجح المسئول مكّن السائل من معارضة الترجيح (انتهى) .

ثم لا يجب على المعترض أن يبين أن ما عارض به مساوٍ لدليل المستدل ـ بل يكفي منه بيان مطلق المعارض . وهذا بخلاف المستدل فإنه لا يكتفى منه في دفعها إلا ببيان أن دليله راجح على ما عارض به المعترض ، لأن المستدل مدعٍ لاستقلال دليله بالحكم ، والمعارض منكر له ، والمنكر يكفيه مطلق الإنكار ، بخلاف المدعي .

وإذا تمت المعارضة من السائل فهل ينقطع المستدل أم يسمع منه الترجيح ؟ فقيل : ينقطع . والصحيح أنه ينقطع إن عجز عن ترجيح دليله . وجوابه بالقدح بما يرد على ذلك إن كان من جهة المستدل .

واختلفوا في مسألتين :

إحداهما ـ في دفعه بالترجيح بمرجح أقوى من مرجحه : فقيل : يمنع ، لأنه وإن كان مرجوحاً فلا يخرج عن كونه اعتراضاً والمختار ـ ورجحه المحققون ـ جوازه لأنه موطن تعارض ، وقد لا يجد السائل غيره مرجحاً . وقضية كلام إمام الحرمين أن السائل إذا عارض المستدل بترجيح أقوى ، وهو قادر على ترجيح مساوٍ فقد تعدى . وليس كذلك ، بل له المعارضة بالأقوى مع وجود المساوي ، لأنه لم يذكر الأقوى من جهة كونه أقوى ، بل من جهة كونه معارضاً ، ومزية القوة مصادفة . وقال ابن المنير : الأولى أن يذكر الأقوى ، لأنه إذا ساغ له الترجيح المساوي فالأقوى أولى . وفيه لطيفة ، وهي أنه يوقف المستدل عن نوبة أخرى من الترجيح ، لأنه قد اختلف مثلها ، فيحتاج المستدل حينئذ إلى ترجيحين أو ترجيح أقوى من ذلك الأقوى فيضيق عليه نطاق الكلام وهو غرض المناظرة وفي ذكر الأقوى اختصار (انتهى) . ولا خلاف أنه لو قابل[1] ترجيح المستدل لا يقبل

---

(١) كذا في جميع النسخ.

الاستغناء به عن أحدهما ، فإن في الواحد كفاية ، والزيادة توجب الإثبات ، لأن ذلك غير منصبه .

الثانية: هل يقبل معارضة المعارضة بدليل مستقل ؟

اختلفوا على مذاهب :

أحدها ـ نعم ، لأنه دليل كالأول ، فجاز أن يعارض . وعلى هذا يتساقطان ويَسلم الدليل الأول من المعارض ، قال المقترح : وكلام إمام الحرمين في تعارض النصين يقتضي اختياره .

والثاني ـ لا يقبل وإن قبلنا أصل المعارضة ، لانتشار الكلام وأدائه إلى الانتقال ، وإذا قبلنا ترجيح المستدل لدليله على ما عارض به السائل ، فهل يشترط أن يكون منشأ الترجيح مذكوراً في الدليل ؟ قيل ؛ يجب ، لأنه لو تركه أولاً لكان ذاكراً لبعض الدليل . وقيل : لا يجب ، لأن مراتب المعارضة لا يعرفها المستدل في بدء استدلاله ، فيؤدي إلى المشقة ، بخلاف الاحتراز لدفع النقض ، بدليل أنه إذا تعارض النصّان سُمِع الترجيح من المستدل بالاتفاق ، مع أنه لا يشترط أن يكون في نص المستدل ما يشير إلى الترجيح .

والثالث ـ وهو اختيار الآمدي التفصيل : فإن كان التفصيل وصفا من أوصاف العلة تعيّن ذكره ، وإلا فلا ، لأنه قد أتى بكمال الدليل ، والترجيح أجنبي عنه .

٣٢٠/ب تنبيه : قسم ابن السمعاني / المعارضة إلى ما تكون بعلة أخرى ، وإلى ما هي[1] بعلة المعلل بعينها ، فالمعارضة بعلة أخرى تارة تكون في حكم الفرع ، وتارة في علة الأصل ـ وقد سبقا ـ وأما المعارضة بعلل المعلل فتسمى (قلبا) وقد سبق حكمه .

وقال الكيا الطبري : قسم الجدليون المعارضة إلى ثلاثة أقسام : معارضة الدعوى بالدعوى والخبر الخبر ، والقياس بالقياس :

ـ فأما معارضة الدعوى بالدعوى فلا معنى لها إلا على تقدير وقع التشنيع .

---

(١) في النسخ كلها (هو).

ـ وأما معارضة الخبر بالخبر فصحيحة، مثل أن يسأل عن قضاء الفوائت في الأوقات المنهي عنها، فيقول: لأنه عليه الصلاة والسلام قال: (من نام عن صلاة أو نسيها . . . .) الحديث، فيرجع الكلام بعده إلى الترجيح.

ـ وأما معارضة المعنى بالمعنى فعلى قسمين: (أحدهما) بين أصلين مختلفين. و(الثاني) من أصل واحد. ثم يتنوع نوعين: (أحدهما) في ضدّ حكمه فيكون معارضة صحيحة و (الثاني) في عين حكمه ولكن يتعذر الجمع بينهما.

ـ فما كان بين أصلين مختلفين فهو الأصل في المعارضات. مثاله: طهارة الوضوء حكمية فتفتقر إلى النية، قياساً على التيمم. فيقول المعارض: طهارة بالماء فلا تفتقر إلى النية، قياساً على إزالة النجاسة فلا بد عند ذلك من الترجيح.

ـ وأما ما كان من أصل واحد على الضد فضربان: (أحدهما) أن يجعل الأصل الواحد بينهما معنيين مختلفين. و (الثاني) أن يجعل نفس ما علل به معنى له.

فالأول كقوله: لما كان عدد الأقراء معتبراً بالمرأة وجب أن يعتبر بها عدد الطلاق، لأن البينونة متعلقة بها. فيعارضه بأنه يجب أن يعتبر بالفاعل قياساً على العدة. وفي الثاني يقول: نفس هذا المعنى يدل على أن الاعتبار بالفاعل، كالعدة.

قال: وأما معارضة الفاسد بالفاسد فهل تجوز؟ إن أمكنه إيضاح الفساد بجهة أخرى فلا معنى للمعارضة. وإن كانت المعارضة أقرب إلى إيضاح الفساد فلا يمنع منها. ومثّلها بقول بعضهم: لا يصير مفرطاً بتأخير الزكاة، فلا يلزم إخراجها إذا تلف المال أو مات. فيقال: ولا يجب عليه الزكاة بحال من حيث إنه بتأخيرها[1] ولا تركها أصلاً.

(قال): وقد يعارض المحال بالمحال: كقول الحنفي: ما أدركه المأموم من صلاة الإمام فهو آخر صلاته. فيقال له: لو جاز أن يكون آخر بلا أول جاز أن يكون أول بلا آخر، ولو جاز أن يكون ماء لا نجس ولا طاهر جاز أن يكون ماء نجس وطاهر بناء على أن القابل للضدين لا يخلو عن أحدهما.

---

(١) كذا في النسخ.

(قال): وهذا النوع ليس بمعارضة حقيقة ولكن قصد به امتحان المذاهب. (انتهى).

ومسألة معارضة الدعوى بالدعوى سبقت في كلام الأستاذ أبي منصور وحكاية الخلاف فيها. وصرح الصيرفي في كتاب «الدلائل والأعلام» بمنعها، لعدم فائدتها، إذ لا يُلزم أحد بدعوى الآخر. قال الإمام: إلا أن يكون قد أخرج دعواه مخرج الحجة فيعارض بمثلها. كقول المالكي: المستحاضة تستظهر ثلاثة أيام. فقيل له: فما الفصل بينك وبين من قال: لا تستظهر، أو تستظهر بيومين أو أكثر أو أقل؟ فإن لم يكن هذا فالقول ساقط.

السادس عشر: سؤال التعدية

وأدرجه الهندي في سؤال المعارضة في الأصل، وهي أن يعين المعترض في الأصل معنى غير ما عينه، ويعارض به، ثم يقول للمستدل: ما عللت به وإن تعدى إلى الفرع المختلف فيه، فكذا ما عللت به يتعدى إلى فرع آخر مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر. كقولنا: بكر فجاز إجبارها كالصغيرة. فيقال: والبكارة وإن تعدّت[1] للبكر البالغ فالصغر متعدٍ إلى الثيب الصغيرة.

وهذا أيضاً اختلف فيه، والحق أنه لا يخرج عن سؤال المعارضة في الأصل مع زيادة التسوية في التعدية.

وجوابه إبطال ما عارض به، وحذفه عن درجة الاعتبار، وهل على المستدل أن يبين أنه لا أثر لما أشار إليه المعترض من التسوية في التعدية أو لا يجب؟

قال الأكثرون: لا يجب. وقال أبو القاسم الداركي رحمه الله: بل للتسوية في التعدية أثر في المعارضة فلابد من التعرض لإبطاله.

ولخّص[2] الأبياري شارح «البرهان» سر التعدية فحمل الأمر إلى أن سرَّها التبرّي من عهدة النسبة إلى العناد بإيراد وصف لا يعتقد اعتباره، فعداه المعترض إلى فروعه حتى يبين أنه يعتقد ذلك ويفرعه عليه. (قال): وهذا أمر أجنبي عن

---

(١) في الأصول كلها (تعددت).

(٢) في الأصول كلها (ويتلخص).

غرض الجدل، فإن الاعتناء به دفع لسوء الاعتقاد الذي يدفعه ظاهر الإسلام من غير حاجة خاصة بالجدل، قال ابن المنير: ولعمري إنه كما قال لو لم يكن لها سر سوى هذا، وليس الأمر كذلك، بل سرها عند واضعها أن المعترض إذا عارض معنى الأصل بمعنىً أمكن أن يقول له المستدل: معناي أولى، لأني قد حققت تعديته إلى الفرع، وإنه يفيد حكماً لولاه ما استفدناه. وغاية ما صنعت أنك أبديت معنى في الأصل، فلعله قاصر فلا يتعدى إلى فرع يتحقق به كونه مفيداً، فيبين المعترض حينئذ أنه يساوي المستدل. فإن عدّى معناه إلى فرع من فروعه تحقق كونه مفيداً متعدياً. وحاصل الأمر طلب تساوي الانعدام بين المستدل والمعترض، ودفع احتمال القصور الذي هو إما قادح إن بنينا على أن العلة القاصرة مردودة، أو مرجوح إن بنينا على أنها مقبولة ولكن التعدية أولى.

مسـألة

القول بالموجب والمعارضة، والقلب، والنقض، والمنع لا يختص بالقياس، بل يتوجه على سائر الأدلة من قياس وغيره، إلا المنع فإنه لا يتوجه على متن الكتاب. وفساد الوضع، والفرق، والمطالبة ببيان التأثير، والتركيب، والكسر، وكون محل النزاع لا يجري فيه القياس مختص بالقياس.

فصل

اختلفوا في ترتيب الأسئلة على مذاهب:

أحدهما : لا يجب ترتيبها، ولا حَجْر على المعترض فيما يورده منها على أي وجه اتفق.

الثاني : يجب الترتيب، إذ لو جاوزنا إيرادها على أي وجه اتفق لأدى إلى التناقض من حيث إنه قد يوجد المنع بعد المعارضة، أويوجد النقض أو المطالبة قبل المنع ثم يمنع بعد ذلك. وهو ممتنع لما فيه من المنع بعد التسليم والإنكار بعد الإقرار. قال الآمدي: وهذا هو المختار، ولكن بشرط كونه عارفاً، وإلا فيفوت عليه أكثر مقصوده في الاسترشاد.

١/٣٢١ والثالث : / إن اتحد جنس السؤال، كالنقض والمطالبة والمعارضة في الأصل والفرع جاز إيرادها من غير ترتيب، لأنه لا تناقض. وهي بمنزلة سؤال واحد وحكى الآمدي في هذا القسم اتفاق الجدليين. فإن تعددت أجناسها، كالمنع من المطالبة والنقض والمعارضة ونحوه نظر: فإن كانت الأسئلة غير مرتبة قال الآمدي: فأجمعوا على جواز الجمع بينها إلا أهل سمرقند، فإنهم أوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه إلى الضبط وبعده عن الخبط. وإن كانت مرتَّبةً، كالمنع والمعارضة، فيقدم المنع ثم المعارضة ولا يعكس هذا الترتيب، وإلا لزم الإنكار بعد الإقرار، ونقله الآمدي عن أكثر الجدليين.

وقيل: لا يمنع ذلك بعد تسليم وجود الوصف وإن سلم عن المنع تقديراً فلا يسلم عن المطالبة وغيرها. وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق. والمختار أنه لابد من ترتيب الأسئلة إذا لزم من تقديم بعضها على بعض منع بعد التسليم. فإن لم يلزم ذلك كان الترتيب مستحسناً لا لازماً.

فعلى هذا اختلفوا:

قال المحققون من المتأخرين: الترتيب المستحسن أن يبدأ بالمطالبات أولاً، لأنه

إذا لم يثبت أركان القياس لم يدخل في جملة الأدلة. ثم بالقوادح لأنه لا يلزم من كونه على صورة الأدلة أن يكون صحيحاً. ثم بالمعارضة إذ لا يلزم من صحته وجوب العمل. ثم إذا بدأ بالمنوع فالأولى يمنع وجود الوصف في الفرع، لأنه دليل الدعوى، ثم يمنع ظهوره وانضباطه، لأن ذلك شرط كونه دليلاً، ثم يمنع كونه علة في الأصل، لأنه دليل الدليل.

فإذا نقض المنوع شرع في القوادح، فيبدأ بالقول الموجب لوضوح مأخذه، ثم بفساد الوضع واختصاصه بالشرع، ثم بالقدح في المناسبة كأنه يتبين به فوات شرط كونه علة، ثم بالمعارضة في الأصل، لأنه يرجع إلى تطريق الإكمال لشهادة الأصل، ثم بالنقض والكسر لأنه معارضة لدليل الاعتبار بدليل الإهدار، ثم بالمعارضة في الفرع. وليس في هذا الترتيب شيء لازم سوى تأخير المعارضة.

وذهب الأكثرون من القدماء، كما قاله أبو الحسن السهيلي في «أدب الجدل» [إلى أنه] يبدأ بالمنع من الحكم في الأصل،لأنه إذا كان ممنوعاً لم يجب على السائل أن يتكلم على كون الوصف ممنوعاً أو مسلماً، ولا كون الأصل معللاً بتلك العلة أو بغيرها، ثم يطالبه بإثبات الوصف في الفرع بأن الأصل معلل بتلك العلة، ثم باطراد العلة، ثم بتأثيرها، ثم بكونها موضوعة ومحلها غير فاسد الوضع، ثم بالمحاماة عن مخالفة الإجماع والنص، ثم بالقلب، ثم بالمعارضة. (قال) هذا هو الترتيب الصحيح. وكذا جعل إمام الحرمين المعارضة آخر الأسئلة، لأنه إذا سلم الدليل خالياً عن القوادح كلها فإذ ذاك يرد عليه سؤال المعارضة.

وقال أكثر الجدليين ـ وارتضاه متأخرو الأصوليين: أول ما يبدأ به الاستفسار، ثم فساد الاعتبار، ثم فساد الوضع، ثم يمنع حكم الأصل، لأن الحكم مقدم على العلة، لأن استنباط العلة بعده، ثم منع وجود العلة في الأصل، ثم النظر في علية الوصف، كالمطالبة، وعدم التأثير، والقدح في المناسبة، والتقسيم، وعدم ظهور الوصف وانضباطه، وكون الحكم غير صالح للإفضاء إلى ذلك المقصود، ثم النقض والكسر، لكونهما معارضة للدليل، ثم المعارضة في الأصل لأنها معارضة للعلة فكان متأخراً عن تعارض دليل العلة والمتعدية والتركيب، لأن حاصلها

يرجع إلى المعارضة في الأصل، ثم بعده ما يتعلق بالفرع لمنع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه بحكم الأصل، ومخالفته للأصل في الضابط في الحكم، والمعارضة في الفرع، وسؤال القلب، ثم بعده القول بالموجب، لتضمنه لتسليم كل ما يتعلق بالدليل في الجملة، مع بقاء النزاع. ثم بعد ذلك المعارضة لأنها تسليم الدليل بخلاف القول بالموجب فإنه نزاع في دلالة الدليل على الحكم مع الاعتراف به.

وقد أُورد على هذا الترتيب إشكالان:

احدهما: أنه أخل بذكر الفرق، والقلب، فإن كان ذلك لأجل أنهما مندرجان تحت المعارضة وجب أن لا يذكر النقض، لأنه معارضة للدليل على العلية، فهو مندرج تحت المعارضة، وأن لا يذكر المطالبة، ولا القول بالموجب، لأنهما يرجعان إلى المنع.

الثاني: أنه أخر القول بالموجب عن النقض وعن غيره من الاعتراضات، وقدمه على المعارضة. فإن كان ذلك لأجل الدليل إذا لم يسلم من القوادح، كالنقض وغيره لا يقال بموجبه لزم أن يتأخر أيضاً القول بالموجب عن المعارضة، لأن المعارضة أيضاً من جملة القوادح، لأنها مضادة للدليل، ومالم يسلم الدليل عن القوادح لا يقال بموجبه، وإن كان سبب تقدمه على المعارضة كون الدليل لم ينصب في موضعه توجه عليه القول بالموجب كذلك، فليقدم القول بالموجب على سائر الأسئلة المتأخرة عن فساد الوضع لأنه صار شبيهاً بفساد الوضع فيظهر أن حق القول بالموجب أن يتقدم على جميعها أو أن يتأخر عن جميعها.

وحكى ابن السمعاني عن أصحابنا العراقيين أنهم قالوا: أول ما يبدأ السائل من الاعتراض أن ينظر في المختلف فيه هل يجوز إثباته بالقياس، فيمنع من القياس إن كان لا يجوز، ثم ينظر في الأصل هل يجوز أن يعلل، ثم ينظر في العلة هل يجوز أن يكون مثلها علة، ثم يذكر الممانعة في الأصل إن لم يكن مسلّماً، ثم يطالب بتصحيح العلة في الأصل، ثم يقول بموجب العلة إن أمكنه، ثم ينقض. ومنهم من يقدم النقض على القول بالموجب ثم يأتي على ما بقي من عدم التأثير والكسر وفساد الوضع. ثم يأتي بالقلب والمعارضة. (قالوا): وإن خالف ما ذكرناه وبدأ

بغيره جاز، وإن كان قد ترك الأحسن إلا في الممانعة والنقض فإنه يجوز أن ينقض ثم يمانع. لأن الناقض يعترف بوجود العلة وأما المانع فيمنع وجود العلة، فإذا مانع بعد المناقضة فقد رجع فيما سلم، وهذا لا يجوز.

مسـألة

قال الخوارزمي في «النهاية»: صار جماعة من أئمة العصر إلى أن الجمع بين سؤالين لا يتصور، لأنه إذا منع ثم سلّم يكون أيضاً منَعَ بعد التسليم، وهو غير مسموح جدلاً، وهو فاسد، لأن المطالبة بعد المنع اعتراف بعد إنكار وهو مسموح في مجلس القضاء في أمر الفروج والدماء فلأن يسمع ذلك ها هنا أولى.

فصل

٣٢١/ب ذكروا أن جميع الأسئلة / ترجع إلى المنع والمعارضة، لأنه متى حصل الجواب عن المنع والمعارضة تم الدليل وحصل الغرض من إثبات المدعى ولم يبق للمعترض مجال، فيكون ما سواها من الأسئلة باطلاً فلا يسمع، لأنه لا يحصل الجواب عن جميع المنوع إلا بإقامة الدليل على جميع المقدمات وبيان لزوم الحكم فيها وإلا لاتجه المنع. وكذلك لا يحصل الجواب عن المعارضة إلا ببيان انتفاء المعارض عن كلها وبيان كيفية رجوعها إلى ذلك:

أما الاستفسار فلأن الكلام إذا كان محتملاً لا يحصل غرض المستدل إلا بتفسيره، فالمطالبة بتفسيره تستلزم منع تحقيق الوصف ومنع لزوم الحكم عنه، فهو راجع إلى المنع.

وأما التقسيم فهو راجع إلى المنع أو المعارضة، لأن الكلام إذا كان محتملاً لأمرين فيضطره المنع إلى اختيار القسمين، وحينئذ يتجه عليه المنع أو المعارضة.

وأما المطالبة فهي مع لزوم الحكم عن الوصف فهي داخلة في النقض.

وأما النقض فمعارضة، لأنه يبطل العلة.

وأما الفرق فكذلك، لأنه ما يكون بدا معنى في الأصل أو في الفرع عن المعنى الذي علل به المستدل.

وأما الكسر فهو نوع من النقض، والنقض معارضة. وأما القول بالموجب فهو راجع إلى المنع، لأنه عبارة عن تسليم الدليل مع استيفاء النزاع في الحكم، وذلك منع لزوم الحكم مما ادعاه المستدل.

وأما القلب فمعارضة في الحكم، وقيل: إنه راجع إلى المنع.

وأما عدم التأثير فمعارضة في المقدمة، وذلك لأن المستدل إذا احتج بالقياس فقال له المعترض: ما ذكرته من المعنى الجامع غير صالح للعلية لثبوت الحكم بدونه كان ذلك معارضة في المقدمة، لأن ثبوت علية الوصف الجامع مقدمة في القياس.

وحاصله راجع إلى القدح في كون الجامع علة ببيان ثبوت الحكم بدون جزء من أجزاء العلة، وهو في الحقيقة معارضة في العلة، لأن المستدل يدعي كون المجموع المركب علة، والمعترض لعدم التأثير يبين كون بعض المجموع علة لا ذلك المجموع كله، وذلك معارضة للكل بالبعض، وهو لطيف غامض.

وأما الترجيح فهو معارضة في حكم المسألة، وكيفية توجيهه أن يقال: موجب ما ذكرنا من الدليل راجح على ما ذكرتم ويبينه بطريقه، فلو لم يثبت موجبه للزم الترك بالدليل الراجح، وإنه ممتنع. وللخصم أن يمنع أنه غير الأول، لأنه شرط الغير أن يكون مغايراً له ذاتاً، بمعنى أنه يمكن وجود كل منهما بدون الآخر، احترازاً من المطلق والمقيد، فإن كان من المستدل فهو معارضته لما اعترض به المعترض، لأن المعارضة عبارة عن إقامة دليل يوقف به دليل خصمه. والترجيح كذلك. لأنه يقتضي ثبوت الراجح، فيدفع ما أبداه المعترض لكونه مرجوحاً.

وأما فساد الوضع فهو منع لزوم الحكم عن الدليل، لأن ثبوت الحكم بالقياس بشرط أن لا يكون النص موجوداً لكن النص موجود.

وأما فساد الاعتبار فيرجع إلى المنع، لأنه مع ثبوت القياس على مخالفة النص وقد وجد النص واعتبار القياس على وجوده اعتبار فاسد، فلا يترتب عليه الحكم، فإذاً فساد الاعتبار راجع إلى منع لزوم الحكم، وأما دعوى كون محل النزاع لا يجوز فيه القياس فهو راجع إلى المعارضة في العلة أو في الحكم.

وإذا علمت رجوع جميع الاعتراضات إلى المنع والمعارضة فاعلم أن بعضهم زعم أن المعارضة راجعة إلى المنع.

فائدة:

قال بعضهم: حال المتناظرين، أو الناظر مع نفسه، في طلب وجه الحكم الشرعي كحال الخصمين بين يدي الحاكم، فالمستدل كالمدعي، والسائل كالمدعى عليه، والحكم المطلوب كالحق المدعى به. وأصل القياس كالشاهد. وعلة الأصل كنطق الشاهد بأداء شهادته. والشرع الذي هو الكتاب والسنة الحاكم الذي ينفذ الحكم أو يرد، بالتصديق أو بالتكذيب. وردّ السائل القياس لوجود النظر كتزييف

الشهود وردهم بأمر لازم لا خلاف فيه. والممانعة في حكم الأصل ووصفه كإنكار حضور الشهود. والممانعة في وجود علة الأصل كإنكار شهادتهم، ومثله إنكار وجود العلة في الفرع، والوضع الفاسد كتنافي الشهادة وتوافقها. والمطالبة بالدليل على صحة العلة كتكليف المدعي تعديل الشهود. والنقض كإظهار كذب الشهود في مثل ما شهدوا به عليه. والقول بالموجب كتفسير الشهادة بما يحتملها ليخرج من عهدتها بالشيء المدعى به. والمعارضة كمقابلة الشهود ببينة تشهد بخلافها[1]، فتتهافت الشهادتان، وكلها مفسدة للقياس، وإذا سلم منها كان معمولاً به.

مسألة

قال البلعمي: الانقطاع كاسمه، وحكمه مقتضب من لفظه، وهو قصوره عن بلوغ مغزاه، وعجزه عن إظهار مراده ومبتغاه. وقال الصيرفي: الانقطاع من المجيب ما دام السائل مطالباً يكون إما بالخروج من مسألة إلى مسألة عن جواب ما سأل عنه، أو الاعتراف بأن لا جواب عنه، أو كون ما يدفعه عدله على نفسه إما جحد الضرورة أو سمع أو غير ذلك من الأصول، أو السكوت عن الجواب بعد أن أخذ فيه.

وانقطاع السائل بأن لا يكون معه زيادة في سؤاله، وقد يتهيأ للسائل أن يقول: هذا مذهب صحيح وإليه كنت أدعوك اللهم إلا أن يكون ما قد ظهر من الخلاف يدل على خلاف هذا. والخروج من مسألة إلى أخرى لا يتصل لمناقضة الخصم أو السكوت بعد أن يقع الجواب.

قال الأستاذ أبو منصور: الانقطاع عبارة عن العجز عن بلوغ الغرض المقصود إما[2] بانتقاله من دليل لم يصححه إلى دليل آخر. واختلفوا فيمن سئل عن مسألة فأجاب بالدليل، فقيل: انقطاع، والتحقيق: إن كان فيه تنبيه على الحكم لم يكن

---

(١) كذا في النسخ كلها، والمراد: تشهد بخلاف الشهادة.
(٢) لعل (أما) مقحمة، حيث لم يأت بعدُ مقابل لها.

انقطاعاً ولا انتقالاً. وهذا كما سأل إسحاقُ الحنظليُّ الشافعيَّ عن بيع دور مكة فقال: (هل ترك لنا عقيل من رباع؟) وهذا إنما هو دليل استدل به على جواز البيع.

فصل
في الانتقال

وقد منعه الجمهور. وقال الشاعر:

وإذا تنقّل في الجواب مجادل
دل العقول على انقطاع حاصر

۱/۳۲۲ ولأنا لو جوزناه لم يأت إفحام الخصم ولا / إظهار الحق، وذلك لأنهُ يشرع في كلام وينتقل إلى غيره قبل تمام الأول وهكذا إلى مالا نهاية له، فلا يحصل المقصود من المناظرة وهو إظهار الحق وإفحام الخصم.

واستثنوا من ذلك ما إذا استفاد من الكلام المنتقل عنه فائدة لو لم يذكره أولاً لم تحصل له تلك الفائدة. ذكره صاحب «الإرشاد».

فأما السائل لو انتقل من السؤال قبل تمامه وقال: ظننت أنه لازم فبان خلافه فمكنوني من سؤال آخر ففيه خلاف حكاه بعضهم، وقال الأصح أنه يُمكَّن منه إذا كان انحداراً من الأعلى إلى الأدنى. فإن كان ترقّياً من الأدنى إلى الأعلى، كما لو أراد الترقّي من المعارضة إلى المنع فقيل: لا يُمكَّن لأنه مكذِّب لنفسه. وقيل: يُمكَّن، لأن مقصوده الإرشاد.

وأما المسئول فيمكَّن من الغرض كما سيأتي. ولو أراد العدول من دليل إلى دليل لا يؤيد الأول كان منقطعاً. فإن ترك الدليل الأول لعجز السائل عن فهمه لا يعد انقطاعاً. وعلى ذلك حملت قضية إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه. وجوز بعضهم الانتقال مطلقاً. محتجاً بالاحتجاج على الكافر ﴿فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب﴾ [البقرة/٢٥٨] بعد الاحتجاج عليه بأن الله يحيي ويميت. قال الأصفهاني: وهذا ليس بانتقال، بل هو في غاية الحسن والكمال في صنعة الجدل وبيانه أنه لما وضع الاحتجاج على الملحد بما يعجز هو عنه ويعترف به. وذلك بأن الله يحيي ويميت، أورد الملحد شبهة خيالية عليه فبدّل ذلك المثال المعجوز عنه بمثال لا يقدر على إيراد شبهة خيالية عليه، وهو قوله: إن الله يأتي

بالشمس من المشرق. وهذا لأن كل واحد من المثالين يعجز عنه الملحد قطعاً، إلا أن المثال الثاني لا قدرة له ولا لغيره على إيراد شبهة خيالية عليه، فإذن الدليل على أن الله قادر على ما يعجز مدّعي الإلهية، والمثالان مشتركان في ذلك، إلا أن المثال الأول أمكنه أن يبدي خيالاً فاسداً عليه، والثاني ليس كذلك. والاستدلال بالمشترك بين المثالين وليس انتقالاً أصلاً.

وقال الأستاذ أبو منصور: ليس هذا انتقالاً، لأن خصمه لم يفهم دليله الأول، وعارضه على إحياء الموتى بتركه قتل من يمكنه قتله. والحجة عليه باقية لعجزه عن إحياء من قد مات، فلما تقررت هذه الحجة ألزمه حجة أخرى هي إلى فهم خصمه أقرب فقال: إن كنت إلهاً فاقلب الشمس في سيرها إلى طلوعها من مغربها إن كنت مجريها، فاعترف خصمه عن جوابه في الحجة الثانية وكان في التحقيق منقطعاً عن الجواب في الأولى قبل الثانية لو أنصف من نفسه. وقال الإمام في «الأربعين»: الدليل كان شيئاً واحداً وهو حدوث مالا يقدر الإنسان على إحداثه، فهو يدل على قادر آخر غير الخلق. ثم هذا المعنى له أمثلة الإحياء والإماتة وطلوع الشمس من مشرقها. فهذا كان انتقالاً من مثال إلى مثال. أما الدليل فشيء واحد في الحالين.

فصل
في الفرض والبناء

اعلم أن للمسئول في الدلالة ثلاثة طرق:

أحدها: أن يدل على المسألة بعينها.

والثاني: أن يفرض الدلالة في بعض شعبها وفصولها.

والثالث: أن يبني المسألة على غيرها، فإن استدل عليها بعينها فواضح. وإن أراد أن يفرض الكلام في بعض أحوالها جاز، لأنه إذا كان الخلاف في الكل وثبت الدليل في بعضها ثبت الباقي بالإجماع. وإن أراد أن يفرض الدلالة في غير فرد من أفراد المسألة لم يجز. وأما إذا أراد أن يبني المسألة على غيرها فيجوز، لأنه طريق من طرق المسألة. وإما أن يبنيها على مسألة أصولية، كقول الظاهري في الغسل لا . . .[1] بناء على منع القياس، وإما أن يبنيها على مسألة أخرى فرعية، كالخلاف في الشعر هل ينجس بالموت؟ بناء على أنه هل تحله الحياة أم لا؟ هذا إذا كان طريقهما واحداً. فإن اختلف لم يجز بناء بعضها على بعض. كما لو سئل الحنفي عن قتل المسلم بالكافر فقال: أنا أبنيه على أن الحر يقتل بالعبد، فهذا لا يصح فيه البناء، لأنهما مسألتان مختلفتان.

واعلم أنه قد كثر في عباراتهم (والفرض والبناء) من غير تحقيق. ومعناه: أن يسأل المستدل عاماً فيجيبه خاصاً، مثل أن تكون المسألة ذات صور، فيسأل السائل عنها سؤالاً لا يقتضي الجواب عن جميع صورها، فيجيب المستدل عن صورة أو صورتين منها، لأن الفرض هو القطع والتقدير، فكأن المستدل اقتطع تلك الصورة عن أخواتها فأجاب عنها.

وهو إما فرض في الفتوى، كما لو سئل في البيع الفاسد، هل ينعقد أم لا؟ فيقول: لا ينعقد بيع درهم بدرهمين، لورود النهي، فإن بيع الدرهم بالدرهمين من صور البيع الفاسد لا عينه.

---

(١) هنا سقط في الأصول كلها.

وإما فرض في الدليل بأن يبني عاماً ويدل خاصاً، مثل أن يقول: لا ينعقد البيع الفاسد، لأنه ﷺ نهى عن بيع درهم بدرهمين. والضابط أن يكون المستدل يساعده الدليل عليها، فإذا تمّ له فيها الدليل بنى الباقي من الصور عليها، ولذلك يسمى الفرض والبناء.

وإذا عرفت هذا فقد اختلف في جوازه: فذهب ابن فورك إلى أنه لا يجوز، لأن حق الجواب أن يطابق السؤال.

وذهب غيره من الجدليين إلى الجواز، لأن المسئول قد لا يجد دليلاً إلا على بعض صور السؤال، ولأنه قد يرد على جوابه العام إشكال لا يندفع، فيتخلص منه بالفَرْض الخاص.

وقال إمام الحرمين: إنما يجوز إذا كانت علة الفَرْض شاملة لسائر الأطراف. (قال): والمستحسن منه هو الواقع في طرف يشتمل عليه عموم سؤال السائل، وذلك محمول على استشعار انتشار الكلام في جميع الأطراف وعدم وفاء مجلس واحد باستتمام الكلام فيها.

وحاصله: إن ظهر انتظام العلة العامة في الصورتين كان مستحسناً وإلا كان مستهجناً. وفائدته كون العلة قد تخفى في بعض الصور، وفي بعضها أظهر. فالتفاوت بالأولوية خاصة والعلة واحدة. وهذا بمثابة توجّه النهي إلى جميع أذيات الأب إلى التأفيف. ويشبه الفرق بين التواطؤ والمشترك، فإن نسبة الآحاد إلى التواطؤ متساوية، بخلاف المشكل.

قال ابن المنير: وأعجبني من الشيخ عز الدين بن عبد السلام كلام أورده في استبعاد مذهب الشافعي في مسألة الوصية بجزء من ماله، أو سهم، فإن مذهب الشافعي حمل الوصية على الأقل: فمهما / سلّمه الورثة خرجوا به عن العهدة. ٣٢٢/ب
فكان يستبعد هذا ويفرض فيما لو احتضر متمول واسع المال فعطّفه الحاضرون على ولد ولد توفي في حياته وقيل له: إن ولد ولدك لا ميراث له مع غيره، فلو وصلت رحمه وأغنيت فقره بعدك بأن توصي له بشيء من مالك ليكون له مع ولدك مدخل. فقال المحتضر: قد أوصيت له بسهم من مالي، وأوصى عمّه به حين توفي هذا

المحتضر، فعمد ولده إلى سفرجلة أو تمرة فسلّمها لولد الولد زاعماً أن هذا مراد أبيه لَقَطَع كل عاقل بأن هذا الوارث مُدافع للوصية مُرادَّ. وكان الشيخ يستصوب مذهب مالك في حمله (السهم) على إلحاق الموصى له بسهمان الورثة. لكن يرجع إلى أقلهم سهماً فيعطى مثله جمعاً بين المعرف وبين الأصل في الحمل على الأقل. ومثل هذا الفرض يستحسن لا باعتبار تعدد العلل، ولكن باعتبار تمكن الصورة المفروضة من الدليل وإن كان شاملاً للجميع ولكن شمولاً متفاوتاً.

قال: ثم وقع لي بعد ذلك أن الشيخ في فرضه إيقاف للأذهان في مباديها، وإذا تؤمل اندفع التشنيع من الفقيه المفتي بأقل شمول لا الموصي الذي هو الحقيق باللوم وآية ذلك أن الموصى لو قال في السياق المذكور: ادفعوا له أقل متموَّل لم يكن بد من قبول السفرجلة ونحوها على سائر المذاهب. وكذا لو صرح بها، ولا لوم على الفقيه إذا قال: لا يستحق الموصي به أكثر من ذلك، فكذلك إذا عدل الموصي عن التعيين وقال: ادفعوا له سهماً أو جزءاً. وقد اتفقنا على أن (الأكثر) لا ينضبط. وكذلك (الأوسط) لتعدد حال الوسائط، فلم يبق من الأطراف الثلاثة إلا (الأقل) فكان كما لو صرح، فاللائمة حينئذ على الموصي لا على المفتي.

واعلم أن بناء مسألة على أخرى إن كان قبل الشروع في الاستدلال فلا خلاف في جوازه، وإن كان بعده فإن ابتدأ الدلالة ولم يذكر أنه يريد البناء فلا يخلو:

إما أن يكون من الأصول، كاستدلال المالكي على الحنفي بإجماع أهل المدينة في مسألة الأذان. فإن سلم الحنفي تسليماً جدليّاً عدل إلى غيره من الأسئلة، وإلا قال له المسئول: هذا أصل من أصولي، وأنا أبني فرعي على أصلي، فإن سلمت وإلا نقلت الكلام، فإن نقل جاز، وإن قال: لا أسلم ولا أنقل الكلام إليه لم يكن له ذلك.

وإن كان الذي بنى عليه فرعاً يمانعه السائل، فإن أراد نقل الكلام إلى مسألة البناء فهل يجوز ذلك؟ قال أبو علي الطبري: ليس له ذلك، لأنه انتقال. وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: له ذلك، وهو الصحيح عندي، اعتباراً ببنائها على أصل من الأصول الظاهرة.

فصل

قال البلعمي في «الغرر»: ألطف حيل المتناظرين ثلاثة أصناف:

أحدها: نقل السائل عن سؤال:

وإنما يكون عند استشهاده على المجيب بما يلزمه ويقطعه. فإذا أراد المجيب نقله جحد بعض ما استشهد به عليه وإن كان واضحاً، فإذا بينه اختلط الكلامان، وبه ينقله من المسألة الأولى إلى غيرها، فيجب على السائل إمعان النظر في مثل هذا.

والثاني: تقسيم السؤال:

وهو أن ينظر المجيب إلى أحواله، فإن كان محتملاً لوجوه شتى قسمه على وجوهه ليطيل مناظرة السائل ويشغل قلبه عن قوة المناظرة، فيبطل غرض السائل في الجدل. فالواجب على السائل أن لا يمكنه من التقسيم، لئلا يلتبس عليه غرضه.

الثالث: ضرب الأمثال:

وهو أن يقصد تكثير الأمثال المضروبة في القرآن ليجبن خصمه، مثل أن يقول في جواب دعواه: قوله تعالى: ﴿إن أوهن البيوت لبيت العنكبوت﴾[العنكبوت/٤١] وقوله: ﴿كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف﴾ [ابراهيم/١٨] فإذا أراد الخصم إلزامه فتعذر عليه وانقطع دونه تلا قوله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾. [الأنبياء/١٠١]

فصل
في التعلق بمناقضات الخصوم

لخّصته من كلام الكيا:

لا خلاف أنه لا يجوز إثبات المذاهب إلا بدليل إجماعي أو مستقل من أوضاع الشرع وفاقاً. ولكن اختلفوا في التعلق بمناقضات الخصوم في المناظرة:

- فذهب جماعة إلى جوازه من حيث إن المقصود من الجدل تضييق الأمر على الخصم وإبانة استقامة أصله.

- وفصل القاضي تفصيلاً حسناً لا غبار عليه فقال: إن كانت المناقضة عائدة إلى تفاصيل أصل لا يرتبط فسادها وصحتها بفساد الأصل بحال، بل الأصل إذا ثبت استصحب حكمه على الفرع فلا يجوز التعلق بها من حيث إنه لا يعود على المقصود، ولئن قيل: فيها مقصود صحيح وهو اضطرار الخصم إلى إبانة الحجة التي يعول الخصم عليها فبه يتم النظر، ثم تكلم على المأخذ على هذا التدريج وحينئذ فيجوز التعلق به، ولكن كلامنا فيما إذا علم أن الفرع فاسد لفساد نظر الخصم فيه على الخصوص لا في الأصل، وهذا يعز وجوده، ولكن إذا وجد كان حكمه ما ذكرنا.

وإن كان التعلق بالفرع من قبل امتحان الأصل بسياقه وعلم أن الفرع من ضرورات الأصل، فيجوز التعلق به وفاقاً.

وسبب هذا التفصيل أن الذي يُسأل عن مسألة فيفتي فيها فلا بدّ له من نصب دليل على ما أفتى به، ولن يتحقق نصب الدليل على ذلك إلا بوجهين: (أحدهما) الهجوم على ذكر الدليل والبحث عن المعنى، وهذا هو الأصل. و (الثاني) أن ينقدح بإبطال مذهب الخصم إلى إثبات مذهبه إذا لم يكن في المسألة إلا مذهبان، أو اعترافاً بأن ما عدا المذهبين باطل. وإقرارهما على أنفسهما حجة.

مسـألة

قال: إذا ذكر المعلل وصفاً وقاس على أصل فهل عليه إثبات علة الأصل بطريق من مسالك العلة أم لا يجب عليه ويقال للسائل: إن أنت أثبت أنه ليس بصالح لإثبات الحكم بطل تعليله؟ قال إلكيا: فيه خلاف:

فصار صائرون إلى أن ذلك على السائل من حيث إن المعلل ذكر وصفاً أصلاً، فقد وجد فيه حد القياس وركنه. والأصل أن القياس حجة، وأن كل وصف يربط الفرع بالأصل فهو حجة، وإنما يفسد لاختلال الشرائط، وهذا ليس بالعريّ عن التحصيل. ولو فرض التواطؤ عليه لم يكن هذا.

ولكن الصحيح مع هذا أن ذلك على المعلل، فإن عليه أن يأتي بما يظهر من مقصوده، ليخرج الكلام عن حد الدعوى بظهور مُخيل. ثم القوادح على المعترض.

وإذا عرف هذا فلو ذكر معنى مناسباً كفاه، وإن كانت المعاني منقسمة إلى صحيح وفاسد، لأن الأصل اعتبار المعاني التي لها أصول /، والبطلان مُعارض ١/٣٢٣
فإن ثبت أن للأصل اعتبار أوصاف لها أصول فإن لم تتحقق المناسبة فالأمر في الوصف كذلك، وإنما يمكن ذلك بإثبات الطرد حجة وراء. . . [1]الذي يقال فيه أن الحكم يدل على الحكم، والأوصاف تدل على الاجتماع في الطرد، والوصف عند مثبته يدل على الحكم في الفرع والأصل على السواء فإن ثبت هذا فالوصف المطلق كالمُخيل. وقيل: لابد من إبراز الإخالة والعرض على الأصول، تحقيقاً لشرطه.

---

(١) بياض في الاصول كلها بمقدار كلمتين.

فصل
في الاحتجاج بالمختلف فيه بين الخصمين

قال الصيرفي: يصلح لمثبتي الخبر والقياس الاحتجاج به على مخالفيهم في المسائل التي دليلها من هذين الوجهين. فإن قال قائل: إني أخالفك في الخبر والقياس، قيل له: إن أنت خالفتني فيهما فوجه دلالتي منه كذا، فإن خالفتني فيه بينته عليك، وإن سلمته فحجتي بينة، وليس عليّ أن أدلك على الأواخر من غير إثبات الوسائط. فإما أن يسلم أو يشك في الأصل، فهذا موضع المطالبة على الدليل بالدليل، إذ قد كان الدليل يسوغ فيه الخلاف.

وهذا يفسر قول بعض الجدليين أنه إذا سئل عن الدليل قال: الدليل لا يحتاج إلى الدليل. ولو ساغ ذلك لأدّى إلى مالا نهاية له. فيقال له: لا نسلم صيرورته إلى مالا نهاية له، لأن الأسئلة منحصرة وشواهد العقل تمنعه. ولهذا لما زعم الكفار أن هذا قول البشر وأساطير الأولين ردّهم الله تعالى إلى ما في عقولهم، أي: أيها البلغاء الفصحاء إن كان كما تقولون فأتوا بسورة من مثله فإذا عجزتم مع ما اجتمع فيكم من الصفة فاعلموا أنه ليس من عند الأميّ الذي نشأ بينكم، وأنه من عند الله.

وقال القاضي أبو الطيب: لا يجوز لأحد أن يلزم خصمه مالا يقول به إلا النقض، فأما غيره، كدليل الخطاب أو القياس أو المرسل ونحوه، فلأنه استشهاد الخصوم على صواب مذهبهم بخطأ غيرهم.

قال الصيرفي: رأيت جماعة من الحذاق يسمون هذا الاعتلال حداً[1]، وهو قولهم: قلت كذا ولم أقل كذا كما قلت، وهذا القول غير مرضي عند المخالف. وحاصله: أنه استدل على صواب قوله في ترك ما تركه واختيار ما اختاره بخطأ خصمه في ترك ما يدعيه مع اختياره لنظيره. مثاله: لو سأل الشافعي مالكياً في

(١) في الأصول كلها (يسون) بدون نقط و(جدا) بالجيم.

المصلي تطوعاً إذا قطعه لعذر ولم يعد، أو مختاراً أعاد وقد قلت: من دخل في صلاة تطوع فقد وجبت عليه، وقد سويت في الواجب من الفرض بين من اختار الخروج من الصلاة الواجبة ومن اضطر في الإعادة، فلم لا جعلت الإعادة فيهما سواء؟ فيقول له: قلتُ في هذا كما قلتَ أنت في صلاة التطوع والفرض لا يجوز إلا بطهارة وأن من أحدث في الواجب أعاد ومن أحدث في التطوع لم يعد. فهذا الاعتلال من المالكي خطأ، لأن الواجب عنده الإعادة فيهما فليقله، وهو لا يقول.

فصل
في السؤال والجواب

قال الصيرفي: السؤال إما استفهام مجرد، وهو الاستخبار عن المذهب أو العلة، وأما استفهام عن الدلالة، أي التماس وجه دلالة البرهان ثم المطالبة بنفوذ الدليل وجريانه. وسبيل الجواب: هكذا أختار مجرد، ثم الاعتلال، ثم طرد الدليل. ثم السائل في الابتداء إما أن يكون غير عالم بمذهب من يسأله أو يكون عالماً به. ثم إما أن يعلم صحته فسؤاله لا معنى له. وإما أن يعلم فسؤاله راجع إلى الدليل.

والحاصل أن من أنكر الأصل الذي يستشهد به المجيب فسؤاله عنه أولى، لأن الذي أحوجه إلى المسألة الخلاف، فإذا كان الخلاف في الشاهد فالسؤال عنه أولى.

قال أبو بكر: وينبغي للسائل أن لا يسأل المناظرة إلا بعد فهم ما يسأل عنه. وكذا لا ينبغي للمجيب أن يجيب عن شيء حتى يعلمه، وبسبب هذا يقع الخبط في المناظرات. وليس للمجيب أن يرجع على السائل بالجواب قبل أن يجيب هو أو يعترف بالعجز عنه أو يضرب عنه.

فإن سأل السائل الجواب أجاب. فإن قيل له: هذا يلزمك في مذهبك كما سألت. فإن هذا ربما فعل للحيلة، فالوجه أن يقول السائل: عن حجتك لنفسك ثم إن شئت فعد بعد ذلك سائلاً، فإما أن تجيب أو تعترف بأن لا جواب. ثم تقبل سؤاله إن شئت. وإن كان إذا سئلت عن شيء يرجع على خصمك فقل: إنما أجيبك عن هذا بشرط أن تصبر لقلبنا عليك السؤال، فإن سؤالك راجع عليك، فكما تسأل عن نفسك.

ولا يترك الجواب عما يُسأل ويرجع سائلاً إلا أحد رجلين: إما جاهل يجد السؤال والجواب فلا يناظر، أو يقدر أن يحتال على خصمه من أن يظهر الانقطاع أو

العجز عن الجواب. فإن لم يقدر على ذلك فهو غبي. وليحذر المجيب تكرار اللفظ المختلف على المعنى الواحد، فربما ظنه بعضهم زيادة.

(قال): وما رأيت أحسن من صبر الخصم على الخصم حتى إذا فرغ من هذيانه قال له: لم أفهم ما كنت فيه فأعد علي كلامك في مهل وأرني موضع النكتة لأفهمها عنك وأفهمك الجواب، فهذا أقطع من الحديد للخصوم.

وإياك أن تستصغر خصماً، فإن استصغرته فالوجه أن لا تكلمه، فلربما هجم من استصغاره الانقطاع لقلة التحفظ منه والاهتمام به، فقد رأيت ذلك مشاهدة. وإن كنت في محفل فيه عامة فمتى ذهبت تراعيهم بطل ما يحتاج إلى تدبره وتفهمه، ولا يغرنّك ميل بعض الناس إلى الخصم، أو تفضيل العامة لصياح الخصم فالعمل على أهل التمييز.

ومتى سبقت منك كلمة ليست بصواب فلا تقف عليها واعترف بها، فإنها سبق لسان، فإنك إن أخذت في تصحيحها ذهب عنك صحيح الكلام.

واعترف بالحق إذا وَضَح، فإن لم يَضِحْ فالزم بالبرهان، فإنه عسر جداً.

وامنع خصمك من الإقبال على غيرك إذا كان ساظراً واستعمل مثله معه ولا يكن همُّك إلا ما قام به مذهبك ولا تشتغل بسواه.

ولا يعطفنك أناس من خاطر، فربما بان وجاء وأنت في حال الفكر وهذا علامة الطبع الجيد.

ولا تتكلم في موضع العصبية عليك، أو في مجلس تخاف منه صاحبه فإنه يميت الفكر.

ولا تخاطب من لا يفهم عنك إلا أن يكون مرشداً وهذه سياسة / فاستوص بها. (انتهى). ٣٢٣/ب

وعن ابن سريج: كل خاطر يجيئك بعد المناظرة فاحبس عليه، حكاه ابن الصلاح في «الرحلة» وكان الإمام محمد بن يحيى إذا أفحمه خصمه في المناظرة قال: ما ألزمت لازم، فأنا فيه ناظر ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ [يوسف/٧٦].

فائدة:

إذا قلت للمستدل: «قولك لا يصح» احتمل معنيين: (أحدهما) الحكم بعدم الصحة و (الثاني) أنك لا تحكم بالصحة. وفرق بين الحكم بعدم الشيء وبين عدم الحكم بالشيء، لأن الحكم بالعدم لا يكون إلا من عالم بذلك العدم، وعدم الحكم بالشيء يكون من الشاك في ذلك الشيء والمتردد فيه. فتفطن بمعاني العبارات.

محتويات
الجزء الخامس
من البحر المحيط

كتاب القياس

محتويات الجزء الخامس من البحر المحيط [القياس]

اركـان القيـاس

الركن الأول : الأصل

الركن الثاني : حكم الأصل

محتويات الجزء الخامس من البحر المحيط [القياس]

محتويات الجزء الخامس من البحر المحيط [القياس]

تم الجزء الخامس
ويليه الجزء السادس وأوله :
كتاب الأدلة المختلف فيها

تم إعادة طبعه

بمطابع دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع

تحت إشراف اللجنة العلمية بالدار

١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م

تشرفت بإعادة طبعه :

دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع ـ بالغردقة ج . م . ع

الغردقة: شارع الكورنيش ـ تليفون: ٤٤٦٠٤٥ / ٤٤٧٥٧٠ ـ ت + فاكسميلي: ٤٤٧٢١٥

القاهرة: ٦ (أ) شارع ينبع متفرع من ش الأنصار ـ الدقي ـ ت + فاكسميلي : ٣٦١٤٧٥٧

رقم الإيداع بدار الكتب
٩٢ / ٨٠٣٧
رقم الإيداع الدولى
977 - 5147 - 35 - 2